

különbség
FELSZÓRASI FOLYÓIRAT

XVIII. évf. / 1. szám | 2018 szeptember

XVIII. évf. / 1. szám | 2018 szeptember

Felelős szerkesztő:

Pavlovits Tamás

Szerkesztők:

**Czeglédi András, Konkoly Ágnes, Mogoródi Emese,
Simon József, Tóth Gábor**

Műszaki szerkesztő:

Váraljai Anna

Szerkesztőbizottság:

Boros Gábor, DSc, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest

Csejtei Dezső, DSc, Szegedi Tudományegyetem

Forrai Gábor, DSc, Budapesti Műszaki Egyetem

Gyenge Zoltán, DSc, Szegedi Tudományegyetem

Losoncz Alpár, DSc, Újvidéki Egyetem, Szerbia

Schmal Dániel, PhD, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest

Sutyák Tibor, PhD, Szegedi Tudományegyetem

Ullmann Tamás, PhD, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest

Weboldal:

www.kulonbsegfolyoirat.hu

Postacím:

SZTE BTK Filozófia Tanszék

6722 Szeged, Petőfi Sándor sgt. 30-34.

pavlo@phil.u-szeged.hu

ISSN 1785-7821

eISSN 2560-158X

A szám megjelenését támogatták:

SZTE BTK Filozófia Tanszék

Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány

SZTE Filozófia Doktori Iskola

Kivitelezés:

Innovariant Nyomdaipari Kft.

Varia

| | |
|---|-----|
| Moldvay Tamás: <i>A gödeli monadológia</i> | 9 |
| Kállay Géza: <i>Sponte sua: spontán értelmképződés és narratív-drámai önazonosság</i> | 65 |
| Szabó Gábor: <i>A kvantumelmélet nehéz öröksége</i> | 81 |
| Szabó Ferenc: <i>Thoreau és az organikus kritika egy sajtóvita tükrében</i> | 89 |
| Tuboly Ádám Tamás: <i>A lehetetlen világok legjobb lehetősége</i> | 105 |
| Marosán Bence Péter: <i>Értelem és érzelem: megjegyzések Husserl és Heidegger érzelem-elméletéhez</i> | 131 |

Kritika

| | |
|--|-----|
| Tóth Olivér István: <i>Áramlatok és uszadékfák</i> | 151 |
| Schmal Dániel: <i>Az elme filozófiája a kora újkorban. A test–lélek probléma</i> | |
| Véber Virág: <i>Burjánzó implicit előítéleteink</i> | 161 |
| Michael Brownstein – Jennifer Saul (szerk.): <i>Implicit Bias and Philosophy</i> | |
| Békefi Dorottya: „Senki nem lehet fény ön maga számára” | 171 |
| Losoncz Márk <i>Vakító gépezetek</i> | |
| Számunk szerzői | 175 |
| Szerzőink figyelmébe | 177 |

Varia

Moldvay Tamás: *A gödeli monadológia*

„Az elméletem monadológia, benne egy központi monással (Istennel). Általános struktúráját tekintve olyan, mint Leibniz monadológiája” – nyilatkozta Gödel Hao Wangnak, aki 1972-75 között rendszeresen találkozott Gödellel, és feljegyezte a vele folytatott beszélgetéseket. E jegyzeteket Gödel átolvasta, közlésére alkalmasnak találta, és *A Logical Journey* címmel jelentek meg 1996-ban.¹ Gödel itt fenntartások nélkül csatlakozik ahhoz a leibnizi tézishhez, amely szerint a természetben minden dolog monászokból épül fel, amelyek tudattal, tapasztalattal, törekvéssel, e sajátos belső aktivitásokkal rendelkeznek, továbbá egy olyan passzív oldallal, érzésekkel, szenvedésekkel, zavaros reprezentációkkal, amely azért tartozik hozzájuk, mivel belső aktivitásuk véges és korlátozott, miközben mindegyiküknek a világegyetem végtelen gazdagságát kell kifejeznie.

Hogyan válik Gödel leibnizianussá? A Bécsi Egyetem frissen doktorált matematikusaként Gödel 1931-ben szerez hírnevet magának a nem-teljességi tételei közzétételével.² Az első gödel-tétel szerint minden olyan axiomatikusan formalizált elméletre, amelyben kimondható a természetes számok elemi aritmetikája (ilyen elmélet a Russel-Whitehead-féle *Principia mathematica*, vagy a halmazelmélet Zermelo-Fraenkel-féle axiómarendszere), érvényes a konzisztencia és a teljesség komplementaritása: az illető elmélet vagy konzisztens, vagy teljes, de nem lehet egyszerre mindkettő, azaz nem lehet konzisztens totalitás. Ha konzisztens, vagyis nem bizonyítható benne olyan tétel, amelynek a tagadása is bizonyítható volna, akkor szükségképpen lesznek olyan megfogalmazható állításai, problémái, amelyek nem bizonyíthatók az elmélet keretén belül, tehát az elmélet nem lesz teljes. Ha viszont minden az elmélet keretén belül megfogalmazható tétel bizonyítható, minden felírható problémája megválaszolható, akkor szükségképpen lesznek az elméletnek olyan bizonyított tételei, amelyek-

¹ Hao Wang: *A Logical Journey: From Gödel to Philosophy*. The MIT Press, 1996, 8 (továbbiakban: LJ).

² Gödel: *On Formally Undecidable Propositions in Principia Mathematica and Related Systems I*. In: Gödel: *Collected Works I*. 145-195 (továbbiakban CW).

nek a tagadásai is bizonyíthatók, vagyis az elmélet inkonzisztens lesz. Gödel második nem-teljességi tétele a nem-teljességre mutat egy konkrét példát: azt állítja, hogy amennyiben az elmélet konzisztens, úgy az a tétele, amely a konzisztenciát kimondja, nem bizonyítható be az elméleten belül. Egyetlen konzisztens elméletről sem bizonyítható be tehát a saját keretén belül önnön ellentmondásmentessége. A két nem-teljességi tétel a formalizmus korlátaira mutat rá, ami Gödelt utóbb az üres formalizmusra redukálhatatlan, jelentésteli matematika-felfogás felé tereli, amely a Bécsi Kör nyelvi konvencionalizmusával szemben pregnáns platonista érvekkel próbálja a matematikát teoretikusan megalapozni.³

A 30-as évek hátralévő részében Gödel azon fáradozik, hogy kimutassa Cantor kontinuum-hipotézisének, illetve a halmazelmélet kiválasztási axiómájának függetlenségét az elmélet többi axiómájától. Ezzel a munkával lassan halad előre, ráadásul 1935 novemberében princetoni vendégprofesszorsága idején súlyos idegkimerültséggel pár hétre szanatóriumba kerül. Innen datálódik Gödel paranoiája, szorongásos üldözési mániája, amely egész életét végig fogja kísérni. És talán innen datálható a platonista elköteleződése is, vagyis abbéli meggyőződése, hogy a szellemi létezők birodalma – amelynek éppúgy részei a matematikai objektumok, mint az angyalok és démonok – az emberi kognitív produktivitástól függetlenül fennálló érzékfeletti valóság, amelyet az elménk nem teremt, csupán észlel, méghozzá igen töredékesen.⁴ 1939 végén a második

³ Lásd Gödel *Is mathematics syntax of language?* című írását, amely Rudolf Carnap formalista álláspontjával vitatkozik, CW III. 324-363.

⁴ „Egyedül a platonista álláspont tartható. A platonizmus pedig az a nézet, mely szerint a matematika egy érzékszerveinkkel nem észlelhető valóságot ír le, amely az emberi elme aktusaitól és diszpozícióitól függetlenül létezik, s amelyet az elme csupán észlel, méghozzá valószínűleg igen-igen kezdetlegesen.” *Gibbs-előadás* (1951) In: CW III. 322-323 (magyarul: Gödel: *Néhány tétel a matematika megalapozásáról és ezek következményei*. In: *A matematika filozófiája a 21. század küszöbén*. Szerk. Csaba Ferenc, Osiris kiadó, 2003. 86). Gödel a *Gibbs-előadással* nyíltan állást foglal a Brouwer-féle finitista-intuicionista felfogással szemben is. Grandjean 1975-ben feltett kérdéseire válaszolva Gödel maga 1925 körülre datálja platonista elköteleződését: „I was a conceptual and mathematical realist since about 1925. I never held the view that mathematics is syntax of language. Rather this view, understood in any reasonable sense, can be disproved by my results” (CW IV. 444). Pierre Cassou-Noguès mindazonáltal csak a 30-as évek közepétől eredezteti Gödel platonizmusát, hiszen említ olyan 1933-ból való szöveget, ahol Gödel még a platonizmussal, mint „egy kritikus elme számára nem kielégítő állásponttal” szemben

világháború fenyegetése elől Gödel feleségével együtt Amerikába emigrál és Princetonban telepszik le az Institute for Advanced Studies professzoraként. Itt igazán jelentős logikai eredményekkel már nem rukkol elő, ellenben rengeteg feljegyzést készít, többek közt egy jövődöbéli tudományos egzaktágú metafizika megalapozásához.⁵ Gödel, aki a logika művelőjeként érthetően mindig is érdeklődött Leibniz logikai munkássága iránt, és különösen az univerzális karakterisztikát sokra értékelte, a 40-es évektől a filozófia felé fordulva válik a filozófus Leibniz hű követőjévé és kezd el a monadológia fogalmaiban gondolkodni. Ez persze nem jelenti azt, hogy leragadna Leibniz 250 éves életművénél, hanem annak modern továbbfejlesztésétől, az einsteini fizikai világképpel és a husserli fenomenológiai episztemológiával felvértezett, axiomatikus alapokra fektetett tökéletesítésétől várja az igazi, tudományos érvényű metafizika elérését. Valahogy úgy, ahogyan egykor Newton keze között vált a fizika tapogatózó tudományból egzakt axiomatikus rendszerré.⁶ A gödeli monadológia azonban sohasem lát napvilágot. Gödelnek nem sikerül tömördek filozófiai jegyzetét

foglal állást. Lásd: P. Cassou-Noguès: *Les démons de Gödel*. Éditions du Seul, 2007. 66-68 és 93-98 (továbbiakban: DG).

⁵ Gödel a 30-as évek végére elért logikai eredményeit több 1938-40 között megjelent dolgozatban publikálja, amelyekben a „constructible universe” fogalmára támaszkodva bebizonyítja, hogy ha a halmazelmélet ZF axiómarendszere konzisztens, akkor a kiválasztási axiómával, illetve a kontinuum-hipotézissel bővítve is az. Ezt követően Gödel princetoni korszakának eredményei: az 50-es években az einsteini általános relativitáselméletre ad egy forgó világegyetemmel számoló új megoldást, majd a 70-es években az ontológiai istenérv logikai formalizálásával, illetve a kontinuum-hipotézis igazságának egy új axiómarendszerre támaszkodó bizonyításával kísérletezik. Gödel nem túl számos filozófiai vonatkozású publikációit a CW II. és III. kötete tartalmazza, eszmefuttatásainak legnagyobb részét mindazonáltal a princetoni Firestone Library-ben őrzött, máig nem teljesen feldolgozott kézirásos jegyzethalmaj rejtik, amelyekre *Papers* néven szokás hivatkozni (továbbiakban: P).

⁶ „A filozófiának, ahhoz, hogy egzakt tudománnyá váljon, ugyanazt kellene véghezvinnie a metafizikában, amit Newton vitt véghez a fizikában” (P 8c, 117, item 040403.3, idézi DG 76). „Newton axiomatizálta a fizikát és ezzel tudománnyá tette” (LJ 307). „A filozófia elmélet rangjára akar emelkedni. Egy elméletben fogalmakat és axiómákat kell összekombinálni, és a fogalmaknak pontosaknak kell lenniük” (LJ 306). A filozófiának szigorú tudományként, Husserl és Leibniz felfogásával összhangban, meg kellene alaposnia a többi tudományt. „I have been trying first to settle the most general philosophical and epistemological questions and then to apply the results to science – írja Gödel 1967-ben, ám hozzáteszi: On the other hand I have not yet advanced far enough to make such applications” (CW IV, 386).

szisztematikus elméletté alakítania és akárcsak egyetlen metafizikai esszével előállnia több mint 30 éves filozófiai töprengései során. Bizonyára nem véletlenül. Hao Wang rámutat, hogy a szétszórt gödeli állásfoglalások között nem mindig akaródzik konzisztencia létesülni, ami egy szigorú metafizikai elmélet-hez nyilván elengedhetetlen. Továbbá az sem világos mindig Wang számára, hogy beszélgetéseik során Gödel mikor fejtegeti Leibniz gondolatait, és mikor beszél Leibniz kapcsán saját önálló elgondolásairól. Mintha Gödel személyes jelenléte, a magában hordozott feszültség, a paranoid rettegés és a derűs harmónia összebékíthetetlen elegye szétfeszítené a tüchtig leibnizi szisztémát. Olyannyira, hogy egyik értelmezője, Pierre Cassou-Noguès odáig megy, hogy egyenesen kétségbe vonja, hogy Gödel konzisztens egésznek tekintette volna a világot, és a parakonzisztens logika egyik előfutárát látja benne.⁷

Kétféle olvasói hozzáállás képzelhető el egy ilyen helyzetben. Az első szerint a különcködő, bogaras tudós hóbortos megjegyzéseit külön kezeljük a komoly publikált munkáitól – ez esetben azonban nemigen lesz mit mondani a leibniziánus Gödelről, hiszen a publikált írásaiban nem olvashatunk erről. Ráadásul a *Logical Journey* státusza is ambivalens marad: e magánbeszélgetésekben elhangzó, sokszor ugyancsak hóbortos megjegyzések Gödel *nihil obstat*-ját viselik, mintha Gödel rajtuk keresztül a jövőbeli olvasótáborának igyekezne átnyújtani filozófiai elgondolásait. Köztük olyan nézeteket is, amelyeket éppenséggel nem szívesen osztana meg tudományos publikáció formájában a kortárs értelmiségiekkel.⁸

A másik hozzáállás, amit magam is követni fogok, a leibniziánus Gödelhez a hóbortos megjegyzések kusza tömegén keresztül próbál közel férközni. Ez esetben két dologgal fogunk szembesülni: Gödel leibnizianizmusa mélyén felcsillanó egzisztenciális indíttatással, amely a monadikus világképet egzisztenciális tét-té avanszálja számára, másrészt a megjegyzések fragmentáltságából következő

⁷ Lásd: DG 348-349.

⁸ Vö. Hao Wang megjegyzésével: „Gödel’s desire to shun conflict also affected his published work. He would make great efforts to present his ideas in such a form that people with different perspectives could all appreciate them (in different ways). When he felt that his views would receive a largely unsympathetic response, he usually refrained from publishing them. More than once he said that the present age was not a good one for philosophy. This may explain, in part, why even though he had by his own admission expended more effort on philosophy than on mathematical logic or theoretical physics, he had published less in philosophy” (LJ 132).

nyitottsággal, amellyel Gödel a lehetőségeket latolgatja, anélkül hogy szükségképpen és azonmód le akarná redukálni őket egyre, arra az egyetlenre, ami megfelel a mi valóságunknak. A megjegyzések egyfajta lehetséges világok, gondolatkísérletek, hipotetikus modellek arról, hogy milyen is lehet a világunk azokban a mélyebb, feltáratlan rétegekben, amelyekről jelenleg még semmi bizonyosat nem tudunk.

Látni fogjuk, Leibniznek is megvannak a maga lehetséges világai. Nemcsak a „lehetséges világok” címszava alatt jól ismert konzisztens totalitások, amelyek felett Isten diszponál, hogy kiválassza közülük a legtökéletesebbet, a létező világunkat, hanem ezen túlmenően azok is, amelyeket maga a filozófus latolgat, hogy általuk közelebb férközzön a létező világunk struktúrájához. A világunkban rejlő nyitott lehetőségek, eldöntetlen kimenetek számításba vétele ily módon fontos részét képezi a mindent mindennel harmonizálni törekvő leibnizi gondolkodásnak. Az egyik legfontosabb ilyen kérdés Leibniznél a monászok – legfőképp az emberi komplexitású monászok – halál utáni élete, továbbfejlődése, illetve ezzel összefüggésben a világnak, amellyel az örökéletű monászok együtt léteznek, az időbeli struktúrája. Vajon a világunk, benne az emberrel és az emberi történelemmel, a platóni világkorszakokhoz hasonlóan ciklikusan újra és újra visszatér majd a jövőben? És ha igen, a régivel minden tekintetben azonosan tér vissza, vagy esetleg úgy, hogy a fejlődés spirális útján emelkedve tovább tökéletesedik, és az emberi faj a végtelen jövőben az angyali létezés felé tart? Vajon a lehetséges világok legtökéletesebbjével fogalmilag összhangban áll a végtelen evolúciónak ez a perspektívája? Leibnizt haláláig foglalkoztatják ezek a kérdések, de a válaszkísérletei soha nem jutnak nyugvó pontra: gondolkodása ezen a ponton ugyanolyan nyitott, mint az eszkatológiai problémákon ugyancsak eltöprengő Gödelé. A gödeli monadológia vizsgálata így sok „lehet”-en és „talán”-on keresztül fog vezetni, ám ezek a vizsgált szövegekben inherensen jelenlévő probabilitások, nyitott dilemmák, amelyek nem szüntethetők meg, mi több, helytelen is volna megszüntetni őket, bármiféle értelmezői célkitűzés érvényesítésével.

Az eszkatológiai problémák perspektívájában Gödel Leibniz szellemi kortársának tűnik, sokkal inkább egy 17. századi gondolkodónak, mintsem a kortárs Bécsi Kör szellemi klímájában nevelkedett teoretikusnak. Gödel kérdései az újkori racionális teológia horizontján belül vetődnek fel: „Hogyan kell elképzelnünk az életünk utáni életet?” „Miért kellene csak ennek az egy világnak léteznie?” „Mi értelme volna megteremteni egy lényt (az embert), az egyéni

fejlődésnek és a másokkal való kapcsolatának ily széles lehetőségállományával, majd hagyni, hogy az ezernyi lehetőség közül egyet se bontakoztasson ki?” „Miért nem teremtette Isten az embert úgy, hogy kezdettől fogva rögtön helyesen cselekedjék?” Gödel anyjával, Marianne Gödel-lel folytatott levelezésében „mély filozófiai kérdéseknek” nevezi ezeket, majd megállapítja, „korunk filozófiája nem sokat segít e kérdések megértésében, miután a kortárs filozófusok 90%-a fő feladatának azt tekinti, hogy kiverje a vallást az emberek fejéből.”⁹ „Én hiszek a vallásban”, szögezi le velük szemben, és a racionális teológia terén az egyetlen szellemi szövetségeseiként Leibnizt nevezi meg:

Ma távol állunk attól, hogy tudományosan igazolni tudjuk a teológiai világlátást, de úgy gondolom, már ma lehetséges tisztán racionálisan (hit és vallásosság nélkül) megérteni, hogy a teológiai világlátás teljességgel összeegyeztethető minden ismert ténnyel (köztük a földünkön uralkodó körülményekkel). Kétszázötven évvel ezelőtt a híres filozófus-matematikus Leibniz már megpróbálkozott ezzel, és én is ezt kíséreltem meg az előző levemben. Teológiai világlátás alatt azt értem, hogy a világnak és benne mindennek van értelme és ésszerű oka [reason], méghozzá jó és megkérdőjelezhetetlen értelme. Ebből közvetlenül következik, hogy a földi létünk, amelynek értelme önmagában igencsak kétséges, csak egy másik létezés céljából nyerhet értelmet. A gondolat, hogy a földön mindennek értelme van végső soron analóg azzal a tudomány alapját képező elvvel, hogy mindennek oka van. (Uo.)

A természetes okok és a velük párhuzamosan ható eszkatológiai cél-okok fogalmaiban gondolkodó Gödel elkötelezett híve a természeti és kegyelmi okok hasonló párhuzamosságát hirdető Leibniznek. A kétszázötven évvel korábbi filozófus számára nem pusztán a filozófiatörténet egy nagy alakja, hanem mondhatni kortárs szellemi szövetséges a teológiai világlátást mellőző, nihilista kortárs filozófiával szemben. Érthető tehát, ha Gödel nem tudománytörténeti, nem akadémiai, nem szövegkritikai érdeklődéssel tanulmányozza a leibnizi filozófiát, hanem a legmélyebb meggyőződéseit, és egyszersmind a paranoid eszmevilágát, személyes szorongásait is készségesen befogadó keretelméletként – s talán egyedül orvosolni képes egzisztenciálfilozófiai rendszerként. Olyan ragyogóan felépített szisztémaként, amely – és itt a logikatudós kalapot emel

⁹ Gödel levelezése anyjával 1961. július-október között. In: CW IV, 428-439.

Leibniz előtt – a kikezdhethetlen, cáfolhatatlan rendszerek mintapéldája.¹⁰ Gödel persze a filozófiai irodalomból nemcsak Leibnizt olvas, hanem többek közt Descartes-ot, Kantot, Hegelt, Schellinget és Husserlt is, ám mégis egyértelműen Leibniz mellett kötelezi el magát, elméletét monadológiaként tárja elénk. Joggal vetődik fel ezért a kiinduló kérdésünk: vajon mi teszi alkalmassá a leibnizi rendszert arra, hogy egy paranoid világkép otthonra leljen benne?

Paranoia és monadológia

Gödel paranoiája félelmek, szorongások, megérzések és racionális következtetések, analógiás gondolatmenetek egymással szorosan összefüggő egyvelege. Milyen félelmekről van szó? Gödel hipochonder. Fél a saját szervezetétől, testének kiszámíthatatlan működésétől. Fél továbbá a láthatatlan gázoktól, az alattomos gázmérgeztől: 1941 és 1945 között a Gödel házaspár háromszor cserél lakást, attól félve, hogy a ház kazánjából mérgező szén-gáz szivárog be hozzájuk. Később a hűtőgépeiket cserélik nagy gyakorisággal, ismét csak a gázszivárgástól tartva, és ugyanezért az ablak télen-nyáron nyitva áll. Gödel retteg továbbá attól is, hogy megmérgezik. Felesége lesz a fő étkekóstolója, ám amikor 1977-ben az asszony megbetegszik és e tisztét nem képes többé ellátni, Gödel szabályosan leáll az evéssel: 1978 januárjában 30 kilogrammra lefogyva gyakorlatilag éhen hal.

A paranoiás rettegés kiélesíti az érzékszerveket, amelyek az alig észrevehető mikroszkopikus jelekre, tünetekre, infinitesimális eltérésekre szegeződnek. A hipochonder azt lesi, hogy testének mely mocnásában térül el az egészséges működés a kóros állapot felé. A gázmérgeztől rettegő Gödelnek a szaglóérzéke csodálatosan kiélesedik. Dorothy Morgenstern anekdotája szerint egyszer a lakásába hazatérő Gödel azonnal kiszagolta, hogy egy döglött egér hever a szekrény mögött. Az egérszagot rajta kívül senki nem érezte a levegőben, Gödel számára viszont elviselhetetlenül erős volt. Morgenstern szerint Gödel tudatosan törekedett a rendkívüli érzékenység kifejlesztésre és az érzékelését oly buzgalommal gyakorlatoztatta, mintha vallási ájtatosságot végezne.¹¹ A mikroszkopi-

¹⁰ Gödel egyik jegyzetlapja szerint a leibnizi monadológia a cáfolhatatlan rendszer mintapéldája (P VI, 401 – idézi DG 68).

¹¹ Interview with D. Morgenstern. In: *Wahrheit und Beweisbarkeit. Kurt Gödel*, Bécs, 2003. 1. kötet, 251, idézi: DG 54.

kusra szegeződő percepció, ez a már-már spirituális szenzitivitás Gödelt egész életén át végigkíséri. A leibnizi monadológia szerint a világon minden dolog végtelen sok monaszt, sőt végtelenül zsugorodó léptékeken végtelen sok monász-univerzumot tartalmaz, és ezek mind autonóm törekvéssel, karakterrel felruházott élőlények. Bármely parányi alkotóelemünk nem pusztán lehetőség-szerűen önállósulhat, hanem már eleve és már mindig is önálló életet él. Schol nincs passzív, holt anyag az univerzumban, „az egész természet telve van élettel”.¹² Bármilyen kis léptékre megyünk is le, az élet mindenütt végtelen gazdagsággal nyüzsgő – egy korty vízben, a beszippantott levegőben, a sejteinkben, sőt a lelkünkben, a tudatos gondolataink kontrolálatlan, tudattalan mélységeiben. Ez az irdatlan nyüzsgés Gödelt szorongással tölti el. Ám fordítva is igaz, azt is mondhatjuk, hogy Gödel szemében szorongásai adekvát fogalmi kifejezése lehetett a leibnizi metafizikában posztulált ontológiai hemzsegség.

A paranoiás ember *mindenütt* veszélyt sejt. Bárhonnan, a legészrevétlenebb zugból is előtörhet a fenyegetés. A környező világ paravánja egy rafinált, szofisztikált összeesküvést rejt, egy jól álcázott csapdát, amely oly mesterien van kiterelve, hogy – és ez az örület! – lehetetlenség leleplezni. Csak az árnyalatok finomságaiból, a dolgok rendes kerékvágásától való hajszálnyi eltéréséből, bizarr egybeeséseiből, egyszóval csak az észrevétlen *infinitezimális* jelekből szagolható ki, a gyanú iskolája által kiélesített érzékszervekkel. A paranoid figyelem egy diszperz, mindenre kiterjedő figyelem, *magára a totalitásra* irányuló figyelem, amely ugyanakkor a legfinomabb mikroszkopikus élességre van beállítva. A fenyegetés totális, az indíciumok infinitezimálisak. A gyanú végső soron azonban nem empirikusan, hanem a *logika szintjén* konfirmálódik. Akkor válik bizonyossággá, amikor a paranoiás elme borotvaéles logikával felismeri az elszórt tanújelek cinkos összejátszását, egy puzzle darabkáinak *konzisztens rendszerre* szerveződését, amely már valóban egy intelligensen kitervelt összeesküvés-re utal. Ekkor fatális bizonyossággal összeáll a felszín mögött meghúzódó *szándékolt* értelem. A dolgok rendszerében feltételezett konzisztencia, összjáték, harmónia, célzott értelem, valamint a totálisnak és az infinitezimálisnak a szoros összefüggése éppúgy jellemzője a leibnizi monadológiának, mint a paranoid észlelési apparátusnak. Voltaképpen a leibnizi monadológia is egy összeesküvés,

¹² Leibniz: *A természet és a kegyelem ésszerűen megalapozott elvei*, 1§. In: Leibniz: *Válogatott filozófiai írásai*. Ford. Endreffy Zoltán és Nyíri Tamás, Budapest, Európa, 1986, 293.

csak pozitív értelemben: a lehető legtökéletesebben szőtt összeesküvés a lehető legmagasabb fokú tökéletesség kicsikarására.

„Gödelnek volt egy érdekes axiómája, amellyel a világot nézte – emlékezik vissza E. G. Straus –, nevezetesen az, hogy a világban semmi sem történik véletlenül, vagy pusztán ostobaságból. Ha az ember komolyan veszi ezt az axiómát, a Gödel által vallott összes furcsa nézet tökéletesen szükségszerűvé válik.”¹³ Ezzel az axiómával találkozunk már a teológiai világlátás címszava alatt is: „mindennek van értelme és ésszerű oka.” A paranoid észlelési apparátus értelmet észlel *mindenütt*, még ott is, ahol egy pártatlan megfigyelő legfeljebb csak véletlenszerű egybeesést látna a dolgok között. A paranoiás világa ezért sohasem semleges, ártatlan, jelentéktelenül hétköznapi, hanem mindig jelentékeny és mélyebb jelentésutalásokkal terhes. Az értelemnek ez az állandó kikényszerítése valóságos kreativitásról tanúskodik. E kreativitás nevében fogja Salvador Dali a 30-as években a *Rothadt számában* szürrealista alkotói módszerre avanszálni a paranoiát, amelyet a festő egyszerűen csak „interpretációs delíriumként” jellemez, amely feltartóztatathatlan makacssággal vetít rendet a dolgok véletlenszerű összevisszaságába. Ha Gödel az épp még észlelhető realitás határközömbén gyakorlatkoztatja az érzékelését, Dali gyerekkorától fogva a koszos falfelületek penészfoltjain edzi képzelőerejét, különféle figurákat, képeket vetítve a foltokba. Ezt továbbfejlesztve, írja a festő, „egy tisztán paranoiás processzus révén eljuthatunk egy megkettőzött képhez, azaz egy tárgy olyan reprezentációjához, amely bármifajta figuratív vagy anatómiai változtatás nélkül egy teljesen másvalaminek a kinézetét ölti, amely ugyancsak mentes bármiféle rendellenességtől vagy torzítástól.”¹⁴ Ilyen Dali *Nárcisz metamorfózisa* festményén a fejét a térdére hajtván ülő alak, amely egyszersmind egy tojást tartó kéz is. Vagy a *Lion, Cheval*,

¹³ Hao Wang: *Reflections on Gödel*, 32.

¹⁴ Salvador Dali: *L'Ané pourri*, 1930. Lásd még Victoria Charles: *Salvador Dali*. Parkstone Press, 2015. 7. fejezet. Megemlíthetjük itt, hogy Gödel érdeklődött a kortárs művészet iránt és kedvét lelte a szürrealista filmek absztrakt szimbolikájában (lásd: DG 82). Talán még ennél is fontosabb megemlíteni, hogy Jacques Lacan francia pszichológus, aki a 30-as években barátságot köt Dalival és a paranoiáról írja doktori disszertációját, a Dali-féle paranoiás processzus általánosításával jut el a „jelölőlán” fogalmáig, amely a lacani pszichológiában nemcsak a kóros, hanem a normális psziché általános működésének az elvét adja meg. Ha ez így van, a paranoia a legnormálisabb elmebetegség az összes közül, pontosabban a betegség és normalitás azon mozgékony határvonala, amely maga is csak egy paranoid gyanútól vezérelve kutatható.

Dormeuse invisible képen az oroszlánba egy női alakon keresztül áttűnő lónak a figurája.

A paranoiát ezek szerint kétlépcsős teljesítményként ragadhatjuk meg. Egyrészt a paranoid figyelem értelmet szűr ki ott, ahol a naiv figyelem semmi különöset nem lát, csupán céltalan véletlenszerűséget: a paranoia értelmet, jelentéssz összefüggést teremt. Másrészt a paranoiás processzus interpretatív delirálása új és újabb értelmekeket vetít az előbbi véletlenszerűségbe, amely a szemünk előtt meglevenedve ezt, majd azt, majd am azt a jól kivehető alakzatot ölti: a paranoia megtöbbszörözi az általa teremtett értelmet. A „semmi sem történik véletlenül” axiómájával szemlélődő Gödel ugyanezt a deliráló utat járja. Teológiai világlátása nemcsak hogy értelmet visz a világba, annak minden zeg-zugába, hanem a dolgok közötti értelemösszefüggések egyszer a tudományos megokolások, másszor a teo-teológiai megokolások alakzataiba rendeződnek – éppúgy, tehetjük hozzá rögtön, mint Leibniznél. A monadikus univerzum ily módon hatványozottan jelentőssé válik: minden ízében többszörösen értelmes és sehol nem tűr el értelmetlenséget, vagy akár csak az értelem pusztá hiányát. A leibnizi monadológia és a gödeli monadológia egyformán paranoid rendszerek.

A orosz Leibniznél és Gödelnél

Fordítsunk a kiinduló kérdésünkön. Ha Gödel rettenésben éli le az életét, hogy lehet az, hogy Leibniz számára nem szorongáskeltő a végtelen monász-univerzum? Leibniz derűs optimizmusára, mint jól ismert, négyszeres garanciát szolgáltat Isten, a monadikus tükrözés (melynek jóvoltából minden monász Isten tükre, vagyis egy kis isten, „*une petite divinité*”), a monászok között előre megállapított harmónia és a lehetséges legjobb univerzum kiválasztásának gondolata. E négyszeres garancia jóvoltából az univerzum minden ízében isteni. Ésszerűen szemlélve a világegyetemet, végtelen gazdagsága láttán legfeljebb a kanti fenségeshez hasonló borzongás foghatja el az embert, de semmiképp sem a pascali félelem a végtelen terek némaságától, még kevésbé a gödeli szorongás a végtelenül kicsiny dolgok összeesküvésszerű önállósulásától. Csakhogy Gödel is hisz Istenben, a monadológia Istenében, aki legfőbb monázként uralkodik a monász-univerzum felett, olyannyira, hogy filozófiai álláspontját – a fizikusbarát Einstein panteizmusától megkülönböztetve – egyenesen teistának minősíti, és mint Wangnak büszkén kinyilatkoztatja: „az én elméletem racionalista, idealista, optimista és teológiai” (LJ 8). Hogyan lehetséges, hogy mégis fogva-

cogtató szorongással szemléli a racionalitás Istenének teremtését? Gödel teoretikus álláspontja olyan, mintha az optimista Leibnizet összegyűrnánk a protestáns szabadgondolkodó Pierre Bayle-el, aki miután képtelen konzisztens rendszerbe foglalni a világ ördögi és isteni aspektusait, inkább hátat fordít a racionális teológiának. Ez az a pesszimista szkeptikus álláspont, amire Leibniz a *Teodicea* megírásával fog válaszolni 1710-ben. Bayle meghal a *Teodicea* megjelenése előtt, de szelleme mintha abban a Gödelben elevenedne meg, aki immár a leibnizi metafizikával felvértezve kiűzi Isten művéből az ördögöt, ám az a meggyőző érvek dacára továbbra is délibábként táncol a szeme előtt. Ha a filozófia terápia, Gödel Leibnizt igényli napi orvosságként sötét látomásai elűzésére. Csakhogy a Dali-féle paranoiás processzus működéséből már tudjuk, hogy ha egyszer összeállt az ördög képe a falon, hiába látunk bele a rajzolatába egyéb alakokat is, az ördögi értelemösszefüggés mindig a szemünkbe ötlik majd. A teodicea derűsen optimista világképe tisztán paranoiás processzussal átvált önnön megkettőzött képébe, amely bármifajta figuratív változtatás nélkül egy sátáni grimasz kinézetét ölti. A monadikus univerzum a természetes és a kegyelmi jelentésein túl Gödelnél egy harmadik jelentéssel, egy fenyegető diabolikus jelentéssel is megtelik.

Leibniznél semmi ilyenrel nem találkozunk. Az 1714-es *Monadológia* szemnyi utalást sem tartalmaz a rosszra, bűnre, ördögre. E kései összegzésében Leibniz már túl van ezeken. A *Monadológia* építménye mondhatni rendszer szinten küszöböli ki a rossz problémáját. Ugyanakkor azt is látjuk, hogy Leibniz életművén fekete fonálként kanyarog végig, az 1670-es ifjúkori írásoktól a *Teodicea*ig, a rossz eredetének problémája, ez a kontinuum labirintusánál is impozánsabb labirintus. A leibnizi derűs optimizmus korántsem az a kényelmesen bornírt kiindulópont, aminek Voltaire utólag beállítja, inkább kitartó munkával és nem kevés találékonysággal kiküzdött eredmény.¹⁵ Leibniz kezdetől fogva elhatárolódik attól a közkézen forgó neoplatonista jellegű érveléstől, amely az optimizmust a rossz semmibevitelével vásárolná meg. Hiszen hiába kiáltják ki a világban lévő rosszat pusztá privációnak, léthiánynak, ha Istent eközben minden dolgok teremtőjének és fenntartójának vallják, márpedig annak kell vallaniuk, úgy a rosszban meglévő összes reális és pozitív mozzanatot is neki kell létrehoznia. Így viszont végső soron a priváció keletkezéséért is ő

¹⁵ Lásd ehhez Leibniz: *Confessio philosophi, Papres Concerning the Problem of Evi*, 1671-1678. Yale University Press, 2005.

okolható.¹⁶ Leibniz nem hiányként, hanem valóságosként próbálja megragadni a rosszat, ám úgy, hogy ne kelljen a világban uralkodó törvények és az alóluk kibúvó rendellenes események összeütközésére visszavezetni. Ezt az, ő szavával, *difformitást* ugyanis hiába íránk a véletlen, a szabadság, vagy akár az ördögi machináció, a Bayle-nél felbukkanó maniheista rossz istenség számlájára, e magyarázatokkal az isteni mindenhatóságon ejtenénk csorbát. Leibniz filozófiai útja így afelé vezet, hogy a difformitás helyett hitelt szerezzen a konformitás, a világban érvényesülő harmónia és összhang gondolatának, így a világban tapasztalható rosszat ne a privációra, még kevésbé az ördög aknamunkájára vezesse vissza, hanem egy meglepő és elegáns húzással egy ízig-vérig pozitív mozzanatból, a teremtés *végteles gazdagságából* eredeztesse. Abból, amiben rögvest fel is oldódik a problémája. Isten e leibnizi megoldásban egy optimalizációs kalkulációt végző stratégaaként jelenik meg, aki a teremtésből a lehető legtöbb jót akarja kicsikarni a lehető legkevesebb veszteség, vagyis rossz árán. Mint a *Teodiceában* olvassuk: „A dolgok legjobb folyása nem mindig az, amelyik a rosszat elkerüli, hiszen lehet, hogy a rosszal egy még nagyobb jó jár együtt. Például egy hadvezér előnyben fogja részesíteni a némi sebesüléssel elért nagy győzelmet a győzelem és sebesülés nélküli helyzetnél.” Ezért „a részben mutakozó tökéletlenség az egészben mutakozó nagyobb tökéletességhez szükségeltethetik.”¹⁷ Még a bűnös cselekedetekre is érvényes ez az okfejtés: „A bűnök csak azoknak rosszak, akik bűnt követnek el, abszolút értelemben viszont növelik a dolgok tökéletességeit, ahogyan az árnyékok is jók egy festményben, mert jobban kiemelik a fényeket. *Deus non permitteret malum, nisi majus bonum*

¹⁶ Lásd Leibniz: *L'auteur du péché* (1673): „Azt állítani, hogy Isten nem létrehozója a bűnnek, mivel nem létrehozója a privációnak, miközben létrehozójának tekinthető a bűnben meglévő összes reális és pozitív mozzanatnak, nyilvánvaló illúzió.” Leibniz érvelése szerint a priváció mozzanata a pozitivitás közvetlen folyománya, az utóbbi megalkotója az alkotója az előbbinek is, nagyjából úgy, ahogyan egy festő esetében, aki két azonos képet fest, csak az egyiket kicsi, a másikat nagy méretben, egyedül a festő tekinthető annak a privatív mozzanat létrehozójának, hogy az egyik képe meg van fosztva a nagy mérettől. „Mindebből az következik, hogy akik azt mondják, Isten a létrehozója a bűnben meglévő összes reális és pozitív mozzanatnak, továbbá elismerik, hogy Isten a törvény alkotója, és mégis tagadják, hogy Isten alkotója volna annak, ami e kettőből, ti. a bűnben lévő pozitivitás és a törvény torz illeszkedéséből (*difformité*) ered, azok [...] kimondatlanul Istent teszik meg a bűn szerzőjévé.” In: *Confessio philosophi*, 110-113.

¹⁷ Leibniz: *Theodicee, Appendices*. In: Leibniz: *Die Philosophischen Schriften*. Hrsg.: C. I. Gerhardt, (továbbiakban: G), VI. kötet, 377.

procuraret ex malo. (Isten nem engedné meg a rosszat, ha nem állna elő még nagyobb jó a rosszból).¹⁸

Az elmondottak szerint hogyan kell elgondolnunk Isten teremtését? Nyilvánvaló, hogy ha Isten olyan világot teremtene, amelyben csak egyetlen dolog árválkodik, a rossz problémája fel sem vetődne, ám ez az elképzelhető legszegényebb teremtés lenne. Ennél gazdagabb valamivel az 1677-es *De necessitate eligendi optimum* (A legjobb választásának szükségességéről) című szövegben megjelenő 3 pont által meghatározott háromszögvilág, amelyben Isten már optimumot számol: e mindösszesen 3 szakaszból álló világ 3 azonos hossz mellett a legszegényesebb, míg 3 különböző hossz mellett a leggazdagabb.¹⁹ Miért? A szöveg tömören megelőlegezi a valóságot az egész számokra, mint tökéletességi fokok hierarchiájára leképező későbbi leibnizi *mathesis metaphysica*: „A dolgok lényegei olyanok, mint a számok. Ahogyan két szám nem egyenlő, úgy két lényeg sem egyformán tökéletes”.²⁰ Az egyenlő szakaszokból álló világ csupán egy lényeg, míg a különböző szakaszokból álló három lényeg fog tartalmazni, így ez utóbbi gazdagabb lesz. Rossz még a háromszögvilágban sincs, de a lehetősége már ott ólálkodik a „kisebb tökéletesség” fogalma körül. Elevenítsük

¹⁸ Leibniz levele André Morell-hez, 1698. szeptember 29. In: Leibniz: *Textes inédits* (Grua) I, 138.

¹⁹ *De necessitate eligendi optimum*. In: Leibniz: *Confessio philosophi, Papres Concerning the Problem of Evil*. 181-183.

²⁰ „*Essentiae rerum sunt ut numeri. Duo numeri non sunt aequales inter se, ita duae essentiae non sunt aequae perfectae*” (ibid.). A *mathesis metaphysica*val kapcsolatban lásd Leibniz de Volderhez írt 1700. szeptember 6-i levelét: „a természet alapelvei nem kevésbé metafizikaiak, mint matematikaiak, helyesebben a dolgok okai *egy bizonyos metafizikai matézisben [in metaphysica quadam mathesi]* rejlenek, amely a tökéletességeket vagy a valóság fokozatait becsüli fel” (G II. 213). Valamint Leibniz de Volderhez írt 1706. január 19-i levelét: „csak diszkrét mennyiségek vannak a valóságosan meglevő dolgokban, nevezetesen a monászok vagy egyszerű szubsztanciák sokasága, amelyek száma minden tetszés szerint érzékelhető vagy a jelenségekhez tartozó aggregátumban minden megadható számnál nagyobb. [...] A valóság úgy épül fel, ahogyan az egész szám, vagyis egységekből; az ideális úgy, ahogyan a törtekből a szám; valós részek csak a reális egészben vannak, nem pedig az ideálisban” (uo. 282), ill. *Leibniz válogatott filozófiai írásai*, Európa kiadó, 1986. 288-289. Lásd még a témához Anne-Lise Rey: *Les paradoxes de la singularité: infini et perception chez G. W. Leibniz*. In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 2/2011; illetve Moldvay Tamás: *A valóság végtelensége*. In: *Különbség*, XIII. évf., 1. szám, 2013 május, 25-55 (www.kulonbsegfolyoirat.hu/index.php/kulonbseg/article/view/109/123).

meg a háromszögvilágot! Tegyük fel, hogy a háromszögvilágok végtelen sokaságán átfutva Isten minden lehetséges oldalárányt kipróbál, vagy ami a jelenségek szintjén ugyanaz, képzeljünk a geometriai szakaszok helyére olyan eleven erővel rendelkező vonal-lényeket, akik megpróbálnak a többiek rovására minél hosszabbra nyújtózkodni. Ekkor a vonal-lények küzdelméből kialakuló különféle háromszög-formációk sorozatában előállhat az a helyzet – amely egyébként megfelel a tökéletesedő világ leibnizi hipotézisének –, hogy egy vonal-lény rosszként, a másik vonal-lény ellene irányuló bűnös tetteként tapasztalja meg a hosszának zsugorodását, miközben a világa épp e zsugorodásnak köszönhetően gazdagabbá és tökéletesebbé válik, mivel az egyenlő oldalhosszakról különbözőekre tér át. Ebben a megelevenedett háromszögvilágban már a végtelen is felbukkan, hiszen állapotok és állapotátmenetek végtelen sokaságát tartalmazó eseményekkel telik meg. Az elemek és a lehetséges viszonyaik további gyarapításával a háromszögvilágból fokozatosan eljuthatunk az általunk ismert valóságos világhoz.

Hol lép fel tehát a rossz Leibniznél? Nem valamely monásznak a lényegében, amely originálisan negatívvá tenné őt, hiszen a rossznak nincs esszencialitása. *Rossz vagy ördögi monászról nem beszélhetünk.* De nem is valamely monásznak a világhoz (vagyis az összes többi monászhoz) fűződő teljes viszonyrendszerében, hiszen itt, e végtelen perspektívában harmónia uralkodik. A rossz csak a teljes viszonyrendszernek egy részhalmazában jelenhet meg, egy olyan alrendszerben, amelynek jóvoltából ugyanakkor a teljes rendszer gazdagodik. A rossz tehát végső soron a végtelen *gazdagság* követelményéből ered, a teljes végtelen rendszernek valamely ugyancsak végtelen, de limitált alrendszerében manifesztálódik, anélkül, hogy önálló lényegiségre, monadikus individualitásra tenne szert, majd a teljes végtelen rendszerbe visszaemelkedve feloldódik, és a nagyobb tökéletesség egy mozzanatává válik. A rossz konstatálása, a teremtés tökéletlensége feletti méltatlankodás, a pesszimizmus, szorongás, félelem, szenvedés, mindezek a monászok – legfőképp a humanoid monászok – passzivitását fejezik ki, vagy ha úgy tetszik, korlátozott aktivitását, szellemi és fizikai értelemben egyaránt. Fizikai értelemben a rossz fájdalom, szellemi értelemben pedig elégtelen és korlátozott tudás arról, ahogyan a dolgok teljes kiterjedtségükben folynak, azaz „mindaz, amit tökéletlenségnek gondolunk a világban, valójában a tudatlanságunkban gyökeredzik”.²¹ Ennyiben egy „Kurt Gödel” nevű monász

²¹ Leibniz levele André Morell-hez 1698. szeptember 29-én. In: Leibniz: *Textes inédits* (Grua) I, 138.

létezése a maga paranoid nézőpontjával, ahonnét tekintve a világegyetem egésze, habár felismerhető benne Isten keze nyoma, mégis szorongást keltő érzetek zavaros sokaságában csapódik le, távolról sem összeférhetetlen a leibnizi monadológiával, sőt, voltaképpen a „*condition humaine*” normális állapotának minősíthető. A rosszal való szembesülés a véges emberi létezés velejárója.

Látjuk, a rossz ténye racionálisan kezelhető Leibniznél. Kacifántos, de nem tébolyító probléma. A tébolyító az lenne, ha véges monadikus perspektívából nem tudnánk az isteni jót racionális bizonyossággal megkülönböztetni a gonoszástól. Ha lenne, ha lehetne egy monász, amely kikezdetetlen logikával úgy okoskodna, ahogyan Gödel teszi az egyik jegyzetlapján: „P és non-P külsőleg alig különbözik egymástól. Isten és az ördög könnyen összetéveszthető egymással, izomorfak”.²²

A jegyzet szóhasználata némileg meghökkentő: hogyan lehet egymással izomorf P és non-P, Isten és ördög, amikor az izomorfia sokaságok, halmazok, rendszerek közötti viszony, és nem két szinguláris elem viszonya? A szófordulat egy gondolatrövidítést jelez, azt, hogy Gödel P-re és non-P-re rendszerbe ágyazottan gondol. Vagyis maguk a rendszerek izomorfak egymással: az a világ, amelyen a gondviselő Isten uralkodik, és amelyben a teremtményekre vonatkozóan az „Üdvözüitek benneteket!” kegyelmi célokság érvényesül, izomorf azzal a világgal, amely felett egy rossz istenség uralkodik, és amelyben a „Kárhozatba taszítalak benneteket!” ártó szándékú célzatosság érvényesül. Más szóval Isten és az ördög egyformán abban érdekelt, hogy konzisztens világot szőjön körénk, csak az egyik jó szándékkal, a másik rossz szándékkal teszi ezt. Egy véges monász nézőpontjából mindkét világ egyformán valósághűnek tűnik (pontosan úgy, ahogyan Dali paranoid festményén az ülő alak egyben egy tojást tartó kéznek a valósághű képe), mindkettő a kimeríthetetlen gazdagságával hivalkodik, csak épp az egyik minden lehetséges jót minél kevesebb rossz árán valósít meg, míg a másik minden lehetséges rosszat minél kevesebb jó árán. Hiszen Leibniz teodiceai érvét a visszájára fordítva, nyilvánvalóan szükség van a jóra ahhoz, hogy általa később valami még nagyobb rossz történhessék, amelyben a jó visszavonásra kerül. Márpedig Gödel számára egy percig sem kétséges, hogy világunkban „bizonyos erők kifejezetten a jó eltemetésén dolgoznak”.²³ Itt van tehát előttünk két izomorf, teljesen hasonló, kimeríthetetlenül gazdag világ, és

²² P XI, 38, idézi: DG 243.

²³ Gödel 1953. január 20-i levele anyjához. Idézi: John W. Dawson, Jr.: *Logical Dilemmas*, 208.

végeredményben mindkettőben tengernyi jóval és rosszal találkozunk. Az egyetlen különbség közöttük talán csak egy dramaturgiai különbség, a világfolyamok drámai végkifejletének a különbsége: a „minden jó, ha vége jó” és a „minden rossz, ha vége rossz” között *post festa* feltáruló különbség. Még az is lehet, hogy egy és ugyanazt a színdarabot viszi színre mindkettő, csak az elsőben a dicsőséges csúcspontok szerint, míg a másodikban a kárhozatos mélypontok szerint tagoljuk felvonásokra ugyanazt a történetet. Íme, a világnak a paranoid processzusban feltáruló két arculata: egy isteni arculat, amely izomorf módon egyben ördögi arculat is.

Tegyük fel, hogy van egy megátalkodott monász, aki így gondolkodik a világról. Aki tagadja, hogy a logikus észre hagyatkozva különbséget tehetnénk Isten és ördög között. Két kérdés vetődik fel vele kapcsán. Egyrészt, meggyőzhető-e arról, hogy téved? Nyilván csak abban az esetben, ha sikerül bizonyítanunk neki logikailag, hogy a) Isten a pozitív tulajdonságoknak olyan összessége, amely kizár bármifajta izomorfíát az ördöggel; b) ez az összesség – magában foglalván a „létezés” pozitív tulajdonságát – létezik. Íme, az ontológiai istenért-fabrikálás egyik motivációja, amellyel Gödel a 40-es évektől kezdődően csakugyan elkezd bíbelődni, és jó harminc éven keresztül foglalkozik majd.²⁴

A második kérdés az, hogy ha a megátalkodott monásznunk mégiscsak meggyőzhetetlennek bizonyul (makacssága, üldözési mániája, vagy az istenérvek gyenge meggyőzőereje miatt), az általa képviselt tébolyult szempont létezése – a leibnizi monadológia kínálta keretek között maradvá – vajon gazdagabbá teszi-e a monász-univerzumot, vagyis mivel egy *lehetséges és érvényes* nézőpont a világról, ezért Isten jóváhagyja, ahogyan sok más furcsa és torz teremtményt is jóváhagy? Vagy ellenkezőleg, összeférhetetlen azzal, ezért Isten, avagy a világban érvényesülő isteni rend valamilyen úton-módon kiiktatja? Ez utóbbi esetben, ha e tébolyult álláspont túllép a merőben hipotetikus megfogalmazásán és teljes következetességgel kibomlik, az abszurd és a világgal összeférhetetlen következtetéseknek levonásai közepette egy lépésnél önmagát is felszámolja és a monaszt örökre elnyeli saját elvakult tébolya. Ez az, amit Leibniz „az ész őrjöngése legmagasabb fokának” nevez, és a kárhozat állapotával azonosít.²⁵ Mi több, az ör-

²⁴ Lásd CW III, 388-404.

²⁵ Leibniz a *Confessio philosophi* egy helyén fogalmazza meg, hogy az Istennel és a teremtet világgal szemben negatív attitűddel viseltető személyek „keserve egyfajta harmóniába vagy látszólagos racionalitásba (*in harmoniam quandam seu speciem rationis*) fordul át”. Ennek a leibnizi racionalitással ellentétes racionalitásnak a talaján állva „az ilyenek sem-

jöngésen és a kárhozon túl ott van az a leibnizi szövegekben megfogalmazódó absztrakt, ám ettől még nem kevésbé nyugtalanító lehetőség is, hogy egy monadikus szubsztancia megsemmisíthető, a teremtese mintegy visszavonható.²⁶ Az elfajuló, a világgal összeférhetetlenné váló monászok akár még a létezésből is kiiktathatók. E kiiktatott lények azt a katonai veszteséget gyarapíthatják, amely révén a teremtés csak még tovább gazdagszik tökéletességben...

A paranoia rémével küzdő Gödel kínos kutyaszorítóba kerül: ha Leibniznek igaza van és a teremtés a jóra irányul, annak talán egyedüli bizonyítéka az, ha ő, a tébolyult szempontot képviselő monász végleg megőrül, vagy a világharmónia más eszközökkel kiiktatja őt a teremtésből. Az Istent és ördögöt összemósó szempont monadikusan fenntarthatatlan pozíció, egy vak és lehetetlen szempont, amely nem *tükröz* semmit a világból, és megsemmisíti azt, aki beléhelyezkedik. Ha viszont Leibniznek nincs igaza, és a világ az ördögtől racionálisan megkülönböztethetetlen Istentől való, akkor ezt meg az a tény bizonyíthatja a

minek sem örülnek jobban, mint ha találnak valami nem tetszőt, és csak az indokot keresik, amin felháborodhatnak: íme, az ész örjöngésének legmagasabb foka (*hunc sumum esse gradum rabiei rationalis*), amely önkéntes, javíthatatlan, reménytelen, örök”, *Confessio philosophi*, 90-92. E megfogalmazások tanúsága szerint Leibniz, Gödelhez hasonlóan, elismeri, hogy az általa propagált optimista, harmonikus, konzisztens, racionális világképnek van egy negatív-pesszimiztikus pandanja, amely éppoly konzisztens és racionális, mint az övé. Így ha valaki erre az útra lép, okoskodásának a logikája korrigálhatatlan lesz. Így voltaképpen „senki sincs kárhozonra ítélve, hacsak nem akarja ezt, mi több, senki nem marad a kárhozon állapotában, hacsak nem kárhoztatja el önmagát. A kárhozottak sohasem végérvényesen elkárhozottak, hanem mindig csak kárhozonra szántak” (uo. 92-93). Vö. Leibniz *Examen Religionis Christianae (Systema theologicum)* (1686) írásával, amely szerint az *Istennel szemben ellenséges ember* a földi létét követően „úgy éled fel, hogy nem tesz szert többé semmilyen külső érzékelése, hanem az általa megkezdett úton halad tovább, megmaradva abban a lelkiállapotban, amely hatalmába kerítette, és amely elszakította őt Istentől. Emiatt viszont a legnagyobb lelki boldogtalanságba süllyed, és így úgyszólván önmagát kárhoztatja el.” G. W. Leibniz: *Sämtliche schriften und briefe*. Ed. Akademie der Wissenschaften, Berlin, Akademie Verlag, VI, 4, 2357-60 (továbbiakban: A).

²⁶ Leibniz a *Monadológia* 6. pontjában futólagosan szól az annihilációról, mint a teremtéssel ellentétes aktusról: „a monászok csak egy csapásra kezdődhetnek és végződhetnek, vagyis csak teremtés által keletkezhetnek, és csak megsemmisítés által (*par annihilation*) pusztulhatnak el.” Noha Leibniz itt azt próbálja kihangsúlyozni, hogy egy monász természetes úton nem bomolhat el, a megsemmisítés elvi lehetősége adott: a monász elpusztítható.

legjobban, hogy ő, aki ilyet állít, még életben van és megőrizte józan eszét – az ördög segedelmével. Mindkét esetben okkal van félnivalója. A logika eszközeivel nincs menekvés a paranoia kutyaszorítójából, hiszen a paranoia *maga a logikus végkövetkeztetés*. Isten és ördög, élet és halál, ép és tébolyult gondolat külsőre megkülönböztethetetlenek, nincsen formalista ismérv a szétválasztásukra. Csak egy belső, tartalmi fogódzótól remélhető a menekvés. A leibnizi filozófia e pillanatban válik egzisztenciális tétté Gödel számára. Talán még nem késő, talán a felsőbb hatalmak még nem döntöttek e tébolyult monász sorsáról, és egy tartalmi elköteleződéssel elébe lehet menni a logikai kutyaszorító hatályba lépésének. Hisz végül is az iménti diszkussziókkal még csak a lehetséges világok latolgatásánál tartunk, egy tisztán teoretikus gondolatkísérletnél. Még minden nyitott. A tébolyult monásznak szabadságában áll *nem levonni* az összes tébolyult következtetését és *nem végigmenni* az őrjöngés legmagasabb fokához vezető úton. A belső fogódzó egy érvek felett álló meggyőződés, egy intuíció, egy hitvallás lesz: Gödel az örület éjszakájából menekülve egyszer s mindenkorra elkötelezi magát a teizmus mellett, sőt, az ortodox vallásosság mellett, hitet téve a keresztény dogmatika jó és igaz Istene mellett, akinek az alakja mögött nem bujkál az ördög. Gödelnek az amerikai University of Notre Dame egyetemen 1939-ben tartott logikai kurzusához írt jegyzetfüzeteiből idézek néhány axiómát: „1. Minden Istentől való kijelentés igaz. 2. Aki egy hittétel tagadásában hisz, halálos bűnt követ el. 3. Aki nem hisz egy hittételben, bár tudja, hogy az hittétel, halálos bűnt követ el. [...] 6. A világ nagyjából 6000 éve létezik. 7. Az égbolt szilárd anyagból áll. 8. Léteznek angyalok és ártó szellemek. 9. Néhány elmebetegséget ártó szellemek okoznak”.²⁷ Az axiómákból kibontakozó középkori hangulatú világnézet szerint a bibliai dogmákban való feltétlen hit nem pusztán ismeretelméleti kérdés, hanem az egzisztenciális összeroppanás – az el-kárhozás, az ártó szellemek befolyásának, az örület örvényének – egyetlen ellenszere. Ugyanebben a listában szerepel egy kérdés is: „21. Képes-e egy ember a cselekedeteivel a világot jobbá tenni, vagy semmin nem tudunk változtatni?” E kérdésen végigfut a fenti gondolatmenet elektromossága: vajon egy tébolyult, a kárhozatos eszmék ördögi körében foglyul ejtett monász jobbá teheti-e a világot, és ezáltal önmagát? El tud e szökni üldözési mániája elől, ha paranoiája jóvoltából már amúgy is menekülőben van minden elől? Ugyanakkor a kérdés

²⁷ Gödel 7. jegyzetfüzete a logika kurzusához, idézi: DG 308. Vö. e teista axiomatikát Gödel egy kései állásfoglalásával: „A kora középkor volt az igazán alkalmas időszak a filozófia művelésére” (LJ 308). Ezzel szemben „a jelenkor nem kedvez a filozófiának” (LJ 132).

rácsatlakozik a leibnizi filozófia egy már érintett, a világ tökéletesedésével kapcsolatos problémakörére is: vajon lehetséges-e a világot jobbra tenni, ha az már eleve a lehetséges világok legjobbika, vagy semmin nem tudunk változtatni? Gödel töprengéseit felfoghatjuk úgy is, mint e kérdés nyitott terében való tapogatózást.

A monadikus szellemvilág és a világ struktúrája

A platonista-idealista elkötelezettségű Gödel számára a monász *szellemi* realitása és intelligibilitása elsődleges mind a lét, mind a megismerés szempontjából a monász többi vonatkozásához képest, ti. a kiterjedés geometriai és a mozgatóerők fizikai vonatkozásaihoz képest. A geometria és a fizika anyagtana csak a jelenségek szintjére redukálva ad számot arról a szubsztanciáról, amelynek a jelenségek mögötti realitását a metafizika regiszterében artikulálja az ész és a racionális fogalomkonstrukció. A szemlélet ezen idealista irányba való elhajlítására már a monásztant értelmező ifjú Kant is fontosnak tartja felhívni a figyelmet, amikor kifejezetten óv attól, „nehogy valaki esetleg a test végtelenül pici részecskéinek tartsa a monászokat”. Hiszen „a monász nem szubsztanciális részeinek sokaságával határozza meg jelenlétének terecskjét, hanem hatáskifejtése szférájával”.²⁸ Gödel még Kantnál is sarkosabban fogalmaz:

A monászok nem a tér egy rögzített helyén vannak. Nincsenek sehol, ezért nem is anyagi objektumok. Amikor majd a fizika igazi elméletét megtaláljuk, az anyagot átszellemültebbnek fogjuk tekinteni. A monászok ugyan térbelileg hatnak, de ők maguk nem a térben helyezkednek el. (LJ 292)

A monász tehát nem a fizikai térben lokalizálható részecske, még akkor sem, ha Leibniz szerint minden monászt „más monászok végtelen sokaságából össze-

²⁸ I. Kant: *A metafizika alkalmazása a természetfilozófiában, ha azt összekapcsoljuk a geometriával. Ennek első példája a fizikai monásztan* (1756). In: Kant: *Prekritikai írások*, Osiris/Gond-Cura Alapítvány, 2003. 69, 71. Kant hozzáteszi: „a tér nem szubsztancia, hanem a szubsztanciák külső relációjának valamiféle jelensége” (uo. 71), és „mivel a teret csak külső vonatkozások alkotják, ezért azt, ami a szubsztancia számára belső, azaz magát a szubsztanciát [...] nem határozza meg a tér.” (uo. 72)

vődött tömeg vesz körül”,²⁹ amely az illető monász testeként funkcionál. Így amikor monadológiai pillantással nézünk szét a világban, a létezőket – embert, követ, elektront stb. – végtelen sokaságokból fölépülő szubsztanciális egységeknek tekintjük, ám amikor pillantásunk elindul ama sokaságok felé, amelyekből ezek az egységek felépülnek, nem azért fogunk az emberben, kőben, elektronban rejlő további monászokról és monász-univerzumokról beszélni, mert a mikroszkopikus tartományok felé zsugorodó térperspektíva szerint e monászok matrioska bábú módjára térbelileg bennük volnának, hanem fordítva, e perspektivikus térbeli utazás azért képzelhető el egyáltalán, azért több pusztá illúziónál, és azért valóságallappal rendelkező fenomenalitás, („*un phénomène bien fondé*”), mert a szóban forgó monászok belső karaktereinek, erőinek és tökéletességi fokainak megfelelő hatáskifejtési szférákból erednek, olyan ok-okozati láncolatokat implikáló logikai akciórádiuszokból, amelyek a következményreláció komputációs szintjén fűzik össze a létezőket, s határozzák meg közelségüket, távolságukat és hierarchikus alá-fölérendelési viszonyaikat. A térbeliség és a térperspektíva utólag, másodlagosan, mintegy külső homlokzatként jelenik meg a jelenségvilágon túli monadikus síkon. Egy végtelen komputációs képességű isteni szellem persze meg tudná konstruálni a *szümpnoia pania* teljes logikai viszonyrendszeréből a mi szemléletes tér-időnket, sőt, számára a fenomenális szint ugyanaz volna, mint a szubsztanciális, ám a mi tér-időben pásztázó szemünk számára a monadikus realitás láthatatlan. A monászok spirituális képződmények, amelyek csak szellemi látással érzékelhetők, vagy legfeljebb, hogy hűek maradjunk a gödeli szenzibilitáshoz, kifinomult, átszellemített szaglóérzéssel.

Innen nézve mindenesetre teljesen logikus az, ha Gödelnek úgymond dolga akad a szellemekkel: elismeri őket és hisz a létezésükben. Hisz az érzékfeletti monászokban, így például a láthatatlan koboldokban, a kísértő démonokban, a visszajáró holt lelkekben, az angyalokban. Angyalok lakozhatnak az ideális entitások szubtilis anyagában: „Vajon az ideák olyanok az angyalok számára, amilyen az anyag a mi számunkra?” – teszi fel a kérdést Gödel az egyik jegyzetlapján.³⁰ Miért ne, ha a leibnizi monász elsődlegesen szellemi képződmény és minden materialitása spirituális centrumok közötti logikai viszonyoknak a manifesztációja. E viszonyok meghatározhatnak olyan infinitezimális finomságú éteri testeket is, amelyek az emberi érzékszervek számára felfoghatatlanok, hiszen semmi nem írja elő Leibniznél, hogy a materialitásnak az emberi észlelő-

²⁹ Leibniz: *Válogatott művek*, 294.

³⁰ P VII. 474 idézi DG 136.

képesség határaihoz kellene igazodnia. Ugyanakkor a szellemek a materialitásuk révén, bármennyire szubtilis is az, mégiscsak képesek leheletfinoman beavatkozni a világ menetébe. Gödel egy iratot keres az irodájában, ám hiába: egy kobold, egy láthatatlan erő megakadályozza, hogy megtalálja.³¹ Gödel komolyabb magyarázatba fog erről Hao Wang előtt: „Tudja, léteznek szellemek, akiknek nincs testük, de képesek kommunikálni velünk és befolyásolni a világ menetét. Most megmaradnak a háttérben. [...] Más volt a helyzet az ókorban és a középkorban, amikor voltak még csodák” (LJ 96). Máskor Georg Kreisel sétálva a princetoni erdőben Gödel hirtelen megtorpan és fülelni kezd, mintha hallana valamit, és ezúttal sem késlekedik a magyarázattal: „Tudja, az erdő tele van kísértetekkel. Nem figyelte még meg, hogy a világunkban sokkal több a csúf, rossz, kellemetlen dolog, mint a szép, jó, vagy pusztán csak kellemes? Mit gondol, honnan van ez?”³² Nyilvánvalóan a rontó szellemek befolyásától: „bizonyos erők kifejezetten a jó eltemetésén dolgoznak.” „Olyan világban élünk – szól tovább a pesszimista hang –, ahol a szép dolgok 99%-át már csírájában elpusztítják”.³³ Másutt pedig kereken kimondatik: „Az emberek annak köszönhetik életüket, hogy az ördög jobbnak látta lassan meghalasztani őket” (P III, 5, idézi: DG 301). Nem más ez, mint a paranoia logikai kutyaszorítójának a korábban látott második alternatívája: az a tény, hogy életben vagyunk, önmagában elegendő bizonyítéka annak, hogy a világon az ördög uralkodik, aki úgy döntött, lassan halaszt meg minket...

³¹ „Egy szellem (*ein Kobold*) van a szobában. Egy láthatatlan erő, ami megakadályozza, hogy megtaláljam ezt a cikket.” D. Morgenstern beszámolója, In: *Wahrheit und Beweisbarkeit*. Kurt Gödel, Bécs, 2003. 1. kötet, 250.

³² G. Kreisel: *Kurt Gödel. Biographical Memoirs of the Fellows of the Royal Society*, 1980, 26. kötet, 150.

³³ Gödel 1953. január 14-én kelt levele anyjához, uo. 208. Egy további pesszimista megjegyzés Gödeltől a 70-es évek közepéről: „The world tends to deteriorate: the principle of entropy. Good things appear from time to time in single persons and events. But the general development tends to be negative. New extraordinary characters emerge to prevent the downward movement. Christianity was best at the beginning. Saints slow down the downward movement. In science, you may say, it is different. But progress occurs not in the sense of understanding the world, only in the sense of dominating the world, for which the means remains, once it is there. Also general knowledge, though not in the deeper sense of first principles, has moved upwards. Specifically, philosophy tends to go down” (LJ 150).

Leibniz eszmerendszeréből teljesen hiányzik ez a diabolikus kifejezőmód. Nála, mint már láttuk, a rossz a végtelen pozitív létezésnek valamely részleges szempont alá vonásából ered, afféle átmeneti közjátékként, mintha egy teljes történetnek csak egy apró részletére szorítkoznánk, az előzmények, a folytatás és a szerteágazó összefüggések ismerete nélkül. Minden monász tartalmazza a teljes történetet, de csak részlegesen tudja kiolvasni. Ha valamilyen varázsütésszerű beavatkozás folytán képessé válnának arra, hogy teljesen kiolvassák, nemcsak hogy eltűnne számukra a rossz mint olyan, hanem a monászok egyszerűen felmagasztosulnának: kis istenekből nagy Istenné válnának. A rossz jelenléte ily módon magába a rendszerbe van belekódolva Leibniznél. Kell, hogy létezzen, mert ha a rossz semmivé fozlana és végleg feloldódna a totalitás harmóniájában, azzal a véges létezőkből álló monadikus univerzum szűnne meg létezni. A tökéletesedés láthatólag nem veszélytelen a világ létezésére nézve.

De mi volna, ha csak a legenyhébb tökéletesedéssel számolnánk, amely esetben nem az összes, csupán egy maroknyi kitüntetett monász indulna el a rossz desifrázásának útján, nem ugrásszerűen, hanem apránként előrehaladva? Az evolúciónak ez a csírája önmagában még nem semmisítené meg a világunkat, csak a monadikus hierarchia átrendeződését vonná maga után: a rossz fokozatos megértésével e kitüntetett monászok feljebb lépnének a tökéletességi fokok latorjáján, míg a többiek hozzájuk képest lejjebb kerülnének. Ez a feljebb lépés már nem feltétlenül utal varázsütésszerű beavatkozásra. Gödel szerint származhat például egyszerűen a halál küszöbének átlépéséből és a megboldogult monászok által a túlvilágon megízlelhető nagyobb bölcsességből, amelynek birtokában megérthetik és magasabb összefüggésbe helyezhetik a földi létükben elszenvedett rosszakat:

A 'tanulás' legnagyobb részt csak a következő világban fog megvalósulni, méghozzá úgy, hogy akkor fogjuk visszaidézni az itt történeteket és csak akkor fogjuk igazán megérteni azokat, így az itteni tapasztalataink úgyszólván csak nyersanyagot szolgáltatnak a tanulóshoz. Mit tanulhat például egy rákos beteg az itteni szenvedéseiből? Az viszont elképzelhető, hogy a következő világban világossá válik a számára, hogy milyen hibái [...] vezettek a betegség kialakulásához, és hogy ezáltal nem csak ezt az összefüggést érti meg a betegségével, hanem egyúttal más hasonló összefüggéseket is. [...] Emellett természetesen azt is fel kell tételeznünk, hogy a majdani megértésünk jobb lesz az itteninél, vagyis minden

fontos dolgot olyan tévedhetetlen bizonyossággal fogunk észlelni, ahogyan a $2 \times 2 = 4$ esetében észleljük. (CW IV, 435)

Leibniz álláspontja e kérdésben némileg eltér Gödelétől, miután ő a monázatok fejlődésében a megtisztulásra, és nem a halál küszöbének átlépésére helyezi a hangsúlyt. Mint a *Confessio philosophi*ban olvassuk:

Az, ami létezik, ha a dolgok totalitását nézzük, a létező legjobb. Ha mindenki hinne ebben, bizonyosan kevesebb bűn esne, ha pedig állandóan az emlékezetükben tartanák, semennyi. Mindenki szeretné a teremőt, az ateisták elhallgatnának, és nem zúgolódnának tovább a gondviselés ostoba kritikusa, akik egy melódia néhány hangjának meghallása után elhamarkodott ítéletet mondanak a teljes zeneműről, mert nem tudják, hogy *egy halandónak, aki még nem tisztult meg, meghaladják a felfogóképességét*, hogy a dolgok szinte végtelen sokaságából, és hogy úgy mondjam, a világokban sorjázó további világokból (hisz a kontinuum vég nélkül továbbosztható) kihallja az egész zeneművet.³⁴

Leibniz e passzus szerint konzisztens és reális lehetőségként számol egy tökéletesebb állapottal, amelynek beálltával a bűn eltűnik a világból, egyszersmind azonban ki is tolja ezt a lehetőséget a kalkulálhatatlanul távoli jövőbe. E jövő akkor válik majd jelenné, ha a halandók átmentek azon a megtisztulási folyamaton, amely alkalmassá teszi őket arra, hogy felfogják a dolgok totalitásából kicsendülő kozmikus harmóniát. A tökéletes állapot tehát nem a halál utáni, hanem a purgatórium utáni állapot, s mint ilyen, a végső időkhöz és a végítélthez utal bennünket.³⁵ Ezzel a témakörrel majd később foglalkozunk részletesen. Annyit azonban már most leszögezhetünk, hogy amennyiben a leibnizi metafizikában a világnak mindig megvan a maga „prestabilizált” olvasata, ahol örökkévaló rend érvényesül és minden ideiglenes változás megtalálja a maga kezdettől rögzített fix helyét, erre hivatkozva értelmes hipotézis a leibnizi rendszerben is a változás feltevése a tökéletességek terén. A tökéletesedés elvben lehetséges, de csak apránként, véges korlátok között, bizonyos mértékig. Csak addig, amíg a tökéletesedés nem veszélyes a valóságos világ fennállására nézve, mint a rossz varázsütésszerű eliminálásának szélsőséges gondolatkísérletében. A

³⁴ *Confessio philosophi* 103 (kiemelés tőlem).

³⁵ Lásd erről bővebben: Lloyd Strickland: *Leibniz's Philosophy of Purgatory*. In: *American Catholic Philosophical Quarterly*. 2010, vol. 84, n. 3.

rossz megértésében úgy tűnik lennie kell egy korlátnak – a leibnizi filozófia által közelebbről nem körvonalazott korlátozásnak –, amelyen túl a róla való tudás a bibliai tiltott gyümölcsöshöz hasonlatos: tiltott, mert beláthatatlan kockázattal jár a teremtés rendjére, vagy akár a létére nézve.

Van Gödelnek néhány megnyilatkozása, amely mintha az ilyen beláthatatlan kockázatok távoltartását is a gonosszal végeztetné el. Itt már nem annyira a „patás ördög” ténykedéséről van szó, hanem a monadikus rendszer egyfajta önvédelmi mechanizmusáról, egy korlátozó mechanizmusról, amely pontosan annyiban, amennyiben korlátot szegez a végtelennek, nevezhető a leibnizi terminológiával összhangban rossznak. Ez a korlátozó mechanizmus Gödel kifejezésével „a világ struktúrája”: *the structure of the world*.

E kifejezés használata, szögezzük le rögtön, nem korlátozódik erre a speciális értelemre. Gödel használja teljesen semlegesen is, például az einsteini relativitáselmélet elemzésénél.³⁶ Használja továbbá, ez már jobban érint bennünket, kifejezetten pozitív értelemben is, amikor a világ struktúráján a determinált kauzális folyamatokra ráépülő emergens konstellációkat érti, amelyek teleológiai és üdvtörténeti jelentőségűek. Az ilyen értelemkonstellációknak nincs közvetlen fizikai okuk – voltaképpen természetfeletti –, ettől még azonban nem véletlenszerűek, hanem rájuk is igaz, hogy „Isten nem játszik kockajátékot a világgal, azaz semmi sem történik véletlenül a világban.”³⁷ A determinált folyamatokon keresztül, azokra ráépülve, velük párhuzamosan – ahogyan Leibniz is állítja a természeti és a kegyelmi elvek párhuzamos működését hangsúlyozva – mindenütt az isteni célszerűség érvényesül a világban. Így például „az nem pusztá egybeesés – hangzik el Gödel szájából Wanggal való beszélgetései során –, ha Robert Taft és Joseph Sztálin meghaltak, rögvest azután, hogy Eisenhower elnökké választották. Vannak olyan a világ struktúrájával kapcsolatos törvények, amelyek a természetes okok felett érvényesülnek” (LJ 314). És egy másik helyen: „Vannak strukturális törvényszerűségek, amelyek nem magya-

³⁶ „The structure of the world (i.e., the actual arrangement of matter, motion, and field).” In: Gödel: *A remark about the relationship between relativity theory and idealistic philosophy* (1949a), CW II. 203. A struktúra szónak olykor agnosztikus csengése van Gödelnél: „A materializmust feladták a század elején és a ’struktúra vizsgálata’ lépett a helyébe. Ám a ’struktúra vizsgálata’ annak beismerése, hogy nem tudjuk, mik a dolgok valójában” (LJ 292).

³⁷ Gödel levele anyjához, idézi: DG 61. Gödel nézete e kérdésben szó szerint megegyezik Einsteinével, aki a kvantummechanikával szemben érvelt így.

rázhatóak okokkal” (LJ 152). Robert Taft amerikai konzervatív szenátor a beavatkozás-ellenes álláspontjával közvetve a sztálini hidegháborús politikának kedvezett, így Taft és Sztálin együttes eltűnése egy új, Eisenhower belső és külső ellenfeleivel összeférhetetlen jobb világrend beköszöntét tükrözi. A világ struktúrája itt a monadikus univerzum konzisztenciáját biztosító törvényként érvényesül: együttlétezteti azokat a monászokat, amelyek összhangban vannak egymással, és automatikusan kirotálja azokat, Taft-ot és Sztálint, amelyek nem. A világ struktúrája, Gödel egyik jegyzetlapja szerint, így „voltaképpen az a törvényesség, amelyről világos, hogy a 'világ Teremtőjének' és a 'Gondviselésnek' a kezében van.”³⁸

A világ-struktúra diabolikus működése némileg eltér a kirotálástól, inkább egyfajta láthatatlan sorompóként, gátlóerőként működik. Gödel Husserlt méltatva tesz egy különös megjegyzést, ahol felbukkan a kifejezés: „Husserl elérte a végcélt, eljutott a metafizika tudományához. [Wang közbeszúrja: Ez eltér attól, amit Gödel más alkalmakkal állított.] Husserlnek el kellett rejtenie hatalmas felfedezését. A filozófia üldözött tudomány. Elleplezés nélkül a világ struktúrája megölhette volna őt” (LJ 166). A világ struktúrája itt a túl sokat tudók, a legmélyebb titkokba bepillantók ellen szövőddő összeesküvésként jelenik meg. Akinak a tudása átlép egy veszélyes küszöböt, azt közvetlen közléről fenyegeti a halál. Ez pontosan az inverze annak a korábbi gödeli elképzelésnek, amely szerint a halál küszöbét átlépő monászra leselkedne a túlságosan sok tudás „réme”, amennyiben hirtelen megértené a vele megesett rosszakat. Aki halott, az túl sokat tud. Itt most megfordítva, aki túl sokat tud, az halott.

De miben áll a túlságosan sok tudás? Gödelnek van egy megjegyzése Husserl-el kapcsolatban, ahol az abszolút tudásról esik szó, amit összeköt a hirtelen megvilágosodás élményével:

Valamikor 1906 és 1910 között Husserl lelki válságon ment át. Kétségei voltak, hogy elér-e bármit és a felesége is súlyos beteg volt. E periódus alatt egyszer csak hirtelen minden kitisztult előtte és Husserl eljutott egyfajta abszolút tudásig. Ám az ember nem tudja másnak átadni az abszolút tudást. Ezért nem publikálja. [...] Nekem soha nem volt ilyen élményem. Nekem nincs hozzáférésem az abszolút tudáshoz, számomra csak valószínűségek vannak. Viszont Descartes és Schelling is beszámol a pillanatszerű megvilágosodás tapasztalatáról, amikor hirtelen mindent

³⁸ P, X, 90. Idézi: DG 244.

más fényben kezdtek látni. Husserl képtelen volt megosztani az eszméit. Ő jóval többet tudott. Ez nem meglepő: a pszichoanalízisben és más területeken általános, hogy sok minden rejtve marad – késztetések, szándékok, döntések stb. (LJ 169-170)³⁹

Az abszolút tudás birtokosait ebben a leírásban már nem a halál fenyegeti, hanem magában a tudásban jelentkező belső védelmi mechanizmus, ami falat emel a tudás és a közlés közé. A világ struktúrája olyan, hogy az abszolút tudás soha nem tudódhat ki, mert a nyelv – vagy bármilyen formalizált szimbólumrendszer – strukturálisan képtelen arra, hogy e tudást a maga abszolút mivoltában közlétegye. A nyelv korlátozásának köszönhetően az abszolút tudás nem törhet be a világba és nem forgathatja fel annak menetét. „A nyelv nem megtéveszt, csupán nem teljes”,⁴⁰ állítja Gödel, és e minősítésben ott visszhangzik a nem-teljességi tételek által kimondott automatikusan érvénybe lépő nyelvi korlátozás, amely megakadályozza, hogy a nyelvi kifejezhető tartalom az abszolút tudásra jellemző teljességgént záruljon magára. A mindentudás lehetséges, a mindenmondás nem. Az emberi elmét az különbözteti meg az angyaltól, hogy ez utóbbi számára a nyelvi notáció már fölöslegessé vált mankó, hiszen az angyali megismerés „nem függ a papírra vetett jelektől, hanem minden konceptuális relációt egy szempillantás alatt átlát”.⁴¹ Az angyali tudás így mentes, ha nem is mindennemű szimbolizmustól, de legalábbis a nyelvi nem-teljesség strukturális korlátjától. Gödel nem zárja ki, hogy az ember bepillantást nyerhet az angyali tudásba, és ép bőrrel megúszhatja ezt a kalandot, mint azt Husserl példája bizonyítja, ám a korlátlan tudás közlését lehetetlennek tartja a korlátozott nyelvviségünk keretei között.

³⁹ LJ 169-170. Vö. Gödel egy másik megjegyzésével: „Nincs abszolút tudás, csak valószínűségek vannak. Husserl az abszolút tudásra törekedett, ám azt mind a mai napig nem értük el. Ha lenne is abszolút tudás, azt nem lehetne szóban vagy írásban senki másnak átadni” (LJ 291).

⁴⁰ „Ha a tudomány azt állítja, hogy az érzékek megtévesztenek bennünket, úgy a filozófia azt állítja, hogy a nyelv téveszt meg bennünket (de a nyelv nem téveszt meg, csupán nem teljes)” (P, VI. 425. Idézi: DG 239).

⁴¹ „Egy olyan lény számára, akinek nem volna semmilyen érzékelése (vagyis semmilyen érzékszervi kapcsolata a valósággal), hanem csak 'tisztá megértés' lenne, az idő sem létezne” (CW III, 428). „E lény értelme oly tökéletes volna, hogy nem szorulna rá a papírra vetett jelekre (vagy az agyban tárolt emlékképekre) [...], hanem minden konceptuális relációt egy szempillantás alatt átlátna” (P, 9a, 131, item 040418. Idézi: DG 352).

A túlságosan sok tudás elsinkófálásának egy másik példája Gödel szemében maga Leibniz. Gödel olykor arról próbálja meggyőzni barátait, Morgenstern, Mengert, hogy Leibniz ellen összeesküvést szőttek és műveinek egy részét, minden bizonnyal a legfontosabbat, egy titkos társaság eltüntette. Mi lehetett ez a legfontosabb rész? Minden jel szerint a tiltott gyümölcs: az univerzális karakterisztika általunk nem ismert végső verziója, amely a korlátlan tudás megszerzésének hatékony instrumentumaként működhetett. Leibniz univerzális karakterisztikájáról Gödel élete folyamán ambivalensen nyilatkozik. Mint az univerzális Turing-gépet előrevetítő formális logikai kalkulus, az univerzális karakterisztika nyilvánvalóan ugyanazon korlátozások alá esik, mint amelyeket az első nem-teljességi tétel, illetve Turing 1936-os kiszámíthatatlansági tétele⁴² az ilyen kalkulusokra általánosságban kimond. Emiatt az általános problémamegoldó algoritmus terve, már amennyiben a leibnizi karakterisztika valóban ezt takarja, hiú ábránd. „Az univerzális karakterisztika nem létezik, mondja ki kereken Gödel Wanggal folytatott beszélgetési során, majd hozzáteszi: „egy bármely probléma megoldására alkalmas szisztematikus eljárásnak nem mechanikusnak kell lennie” (LJ 202). Érdemes meghallanunk a megfogalmazás árnyaltságát. Gödel nem azt állítja, hogy elvileg lehetetlen egy ilyen szisztematikus eljárás, hanem azt, hogy ha létezik, nem lehet mechanikus. Vagyis a leibnizi karakterisztika mechanikus-formalista értelmezését vonja kétségbe Gödel: „Leibniz (1677-es) univerzális karakterisztikája nem létezik [már amennyiben alatta egy formális rendszert értünk]”.⁴³ Ám ha másként értelmezzük, a karakterisztika nagyon is reális és működőképes instrumentum lehet: „Nem kell feladnunk a reményt. Az univerzális karakterisztikával kapcsolatos írásaiban Leibniz nem utópisztikus tervről beszélt. Ha hihetünk a szavainak, e következtetési kalkulust széleskörűen kifejlesztette, de a közzétételével megvárta, amíg a mag termékeny földbe hullik” (CW II, 140).

⁴² A. Turing Hilbert eldönthetőségi problémáján (ti. „Van-e olyan általános mechanikus eljárás, amellyel a matematika minden problémája sorra eldönthető?”) töprengve alkotja meg az absztrakt gép fogalmát, és bizonyítja az *On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem* 1936-os cikkében (amely egyébként már hivatkozik Gödel nem-teljességi eredményeire), hogy elvileg nem létezik az összes matematikai probléma eldöntésére alkalmas univerzális algoritmus.

⁴³ „The universal characteristic claimed by Leibniz (1677) [if interpreted as a formal system] does not exist.” P, 3c/209, 013184, 1, idézi: Mark Van Atten: *Essays on Gödel's Reception of Leibniz, Husserl, and Brouwer*, 102. A zárójeles részt Gödel utólag szúrja be a mondatba.

Vagyis Gödel szerint létezhet általános problémamegoldó kalkulus, talán már ott is volt Leibniz kezében, csak épp nem hozta nyilvánosságra, esetleg szántsándékkal eltűntették. Már megint a láthatatlan gátlóerő. A világ-struktúra aknamunkája az ellen, aminek a befogadására még nem áll készen a világ. Rudolf Carnap egy 1948-as naplóbejegyzése szerint Gödel szilárd meggyőződése, hogy Leibniz eljutott egy matematika terén használatos eldöntési eljáráshoz.⁴⁴ Ez a *calculus ratiocinator* nyilvánvalóan valamilyen nem-mechanikus eljárást követhetett csak. Egy 1939-es kurzusában a leibnizi „*calculemus*” programjának mechanikus megvalósíthatatlanságát Gödel az emberi szellem nem-mechanikus működésével állítja szembe: „az emberi szellem helyére soha nem léphet egy gép”.⁴⁵ Akkor hát létezik egy nem mechanikus, hanem egy jóval plasztikusabb kalkulus, amely az emberi szellem működéséhez simul, és képlekenyen magába fogadja azt a végtelen elevenséget, amely a gondolkodó szellem sajátja? Lehetetlen itt nem a leibnizi monadológiára gondolnunk, benne a spirituális automatára, mint olyan komputációs egységre, vagy kalkulus-szimbólumra, amely az elevensége, a spontaneitása⁴⁶ és a benne rejlő végtelen információgazdagság révén képes kibújni a mechanikus algoritmusokra fennálló korlátozások alól. Ám ez a gondolat túlságosan merész. Úgy tűnik ugyanis, hogy áthidalhatatlan szakadék tátong – nemcsak Leibniz esetében, de Gödelnél is – a spirituális automata és az emberi tudás univerzális kalkulusának működése között: egyik gondolkodó sem kalauzol bennünket *expressis verbis* a spirituális automatizmushoz mint követendő tudományépítési mintához. Elvégre a legprimitívebb monász is végtelenül hatékonyabban működik az ember által tervezett tudománygépezeteknél. Ugyanakkor attól, hogy a gondolat merész, még nem teljesen terméktelen. Két okból sem. Egyrészt az emberi elme turingi értelemben vett nem-mechanikus működésmódja azonos a spirituális automatával, utóvégre egy és ugyanazon monáslényről beszélünk. Ha az elménk hozzáférhetne önnön spirituális automatizmusához, ha jobban megérténénk a

⁴⁴ Lásd DG 318. Gödel az ezt követő években minden követ megmozgat, hogy hozzájusson Leibniz Hannoverben őrzött kéziratának teljes mikrofilmes másolatához, hogy e kalkulus nyomaira bukkanjon a kéziratokban. A másolatot végül Paul Schrecker szerzi meg 1953-ban az University of Pennsylvania számára, és jelenleg nem ismert, hogy Gödel hasznosított-e belőlük valamit. Lásd: John W. Dawson, Jr.: *Logical Dilemmas*, 165. és 189-190. Lásd még Gödel egy 1958-es levelét a témában, CW V, 159.

⁴⁵ Idézi: DG 317.

⁴⁶ Leibniznél a spirituális automatizmus és a spontaneitás szinonim fogalmak, lásd pl. G IV. 563-565.

magunkban rejlő végtelenül komplex szukcesszivitást, akkor talán minőségileg hatékonyabb tudománygépezeteket is működésbe hozhatnánk. Nem véletlen e tekintetben Gödel élénk érdeklődése a husserli fenomenológia és az introspektív pszichológia iránt, mint a spirituális automatizmusok kutatásával foglalkozó tudományok iránt:

Régi eszme, hogy a dolgok leírásának nagyon konkrétta kell válnia ahhoz, hogy tudomány legyen. A feladat a monások leírása a maguk különböző szintjein. A monadológia azt is megmagyarázza, hogy miért olyan fontos az introspekcio (önmegfigyelés). A monások megértéséhez elengedhetetlen önmagunk megfigyelése, hiszen ebben egy monász adatik számunkra. (LJ 293)⁴⁷

Másrészt – ami voltaképp az előbbi gondolatmenet folytatása – a fenti lehetőség plauzibilitása a legszorosabban összefügg annak a Leibnizt és Gödelt egyaránt foglalkoztató metafizikai hipotézisnek a plauzibilitásával, amely a monadikus univerzum tökéletesíthetőségét állítja. Ha e hipotézis nem inkonzisztens a monadológia metafizikai keretei között – márpedig sem Leibniz, sem Gödel nem jelez elvi inkonzisztenciát –, akkor a tökéletesedés vezérfonalát akár a tudománynak a spirituális automatizmus felé közelítése is megadhatja. Ám e projektet, azt is tudjuk már, rendkívül kockázatosná teszi az, hogy bár a tökéletesedés elvileg lehetséges, ha túllép egy mértéket, azzal a valóságos világ létezésére jelent fenyegetést, ami a világ struktúrájának szankcionáló közbelépését válthatja ki. Az excesszív tudományos fejlődés veszélyes a világra nézve. Ha a tudós nem elég óvatos, nem elég lojális a fennálló rendhez, a világ-struktúra haragját hívhatja ki maga ellen. Ezért aztán könnyen lehet, hogy néha maga Gödel is az ördöggel cimborál, amikor elsinkófalja saját eszméinek konkretizálását, precízebb kifejtését, attól való félelmében, hogy a világ struktúrája elhallgattatja őt, ha a célozgatások és az aforisztikus közlések helyett, amelyek egyébként nagyon is kedvére valók,⁴⁸ egyszerűen kiterítené a lapjait és szisztematikus rendben nyilvánosságra hozná a gondolatait.

⁴⁷ Lásd még LJ 297-298.

⁴⁸ „Az aforizmák kedvemre valók. Szeretem a rövidséget, és általában úgy találom, hogy minél hosszabb egy szöveg, annál kevesebbet mond.” Gödel 1953. július 26-án kelt levele anyjához. Idézi: DG 78.

A leibnizi és a gödeli üdvtörténet

Van Gödelnek egy megjegyzése, amely az elmondottak fényében többszörösen kétértelmű. Egyszerre tekinthető kritikának és elleplezésnek, támadásnak és védekezésnek, egyszerre szól Leibnizről, de róla magáról is, úgyhogy egyenesen ki is cserélhetnénk benne Leibniz nevének említését a sajátjára:

A valóságos világ struktúrájához Leibniz nem férközött olyan közel, mint Hegel, csupán néhány 'vitaindító felvetést' tett. Néhány fogalom, így például a lehetőség, nem igazán világos Leibniz munkásságában. Leibniz szeme előtt egy olyan világkonstrukció lebegett, amely arra van determinálva, hogy a lehető legjobb világhoz vezessen. (LJ 310)

A valóságos világ struktúrájához, ehhez az egyszerre kiostáló és korlátozó instanciához nem férközött Leibniz közel. De hogy is tehetné volna ezt, ha ez az instancia közvetlen közlről fenyegette az életét és az életművét, ahogyan Gödel is joggal retteghet tőle? Hegel bevonása beszédes: mintha a negatív pozitivitását elismerő dialektikus gondolkodás lenne csak képes a világ-struktúra kétarcú, providenciális és diabolikus működésének a megragadására. Ugyanakkor Gödel mégiscsak Leibniz, és nem Hegel filozófiája mellett kötelezi el magát – minden bizonnyal azért, mert a negativitásnak ez a már-már maniheista produktivitása Hegelnél túlon túl sok ördögi vonást kölcsönözne a világnak, amit Gödel mind teista alapon, mind mentálhigiénés okokból visszautasít.

Az idézett megjegyzésben szerepel a lehetőség fogalma is, ami Gödel szerint nem igazán világos Leibniznél. Valóban, nem igazán világos, hogy pontosan mi is az, ami lehetőségként áll egy elvileg végtelen élettartamú monász előtt. Látuk ezt már a rossz desiffrálásának példáján. A rossz megértése annak a tökéletesség-nyereségnek a megértésében áll, amelynek az érdekében a rossz fellépett. Ám a megértés felszámolja a rosszat, ahogyan a csonkaság kiegészítése felszámolja a csonkaságot, így a rosszat megértő monász tökéletesebbé válik annál, mint amilyen a megértés előtt volt, feljebb lép a tökéletességi fokok grádján, ezen az egész számokhoz hasonlóan elrendezett hierarchikus struktúráján. A tökéletesedés azonban nem lehet korlátlan. Korlátja a monadikus univerzum szerkezete (ahogyan azt a leibnizi *mathesis metaphysica* kodifikálja), amely szétfeszülne, ha a monászok tetszőleges magasra hághatnának a tökéletességi fokok latorjáján. Az univerzum tökéletesedése ezért korlátozott, mindig fennmarad valamennyi rossz. Nemcsak nehéz, de egyenesen lehetetlen elgondolnunk az

univerzumot a leibnizi metafizika keretein belül *rossz nélkül*. Másfelől azonban azt is kénytelenek vagyunk megállapítani, hogy ha minden rossz egy nagyobb tökéletesség előkészítője és a monadikus univerzum a magában hordozott rossz révén egyre tökéletesedik, e fejlődésnek csak egyetlen dolog parancsolhatna megálljt: az, ha a rossz teljesen eltűnne a világból. Csakhogy épp az előbb állapítottuk meg, hogy mindig fennmarad valamennyi rossz. Ezért a tökéletesedésnek semmi sem parancsolhat megálljt: az univerzum tökéletesedése korlátlan...

Ez a hazug paradoxonhoz hasonló körkörösen öncáfoló struktúra kering a monadikus univerzum jövőjére és a monások üdvtörténetére vonatkozó kérdések hátterében. Vajon milyen lehetőségállományt tűr el, enged meg, visel el „a valóságos világ struktúrája”? Mit mondhatunk a világunk és benne saját magunk fejlődési lehetőségeiről? Zárásképpen e nyitott és homályos probléma körüli tapogatózást vesszük szemügyre Leibniznél és Gödelnél. Mint látni fogjuk, az üdvtörténet eszméje mindkét gondolkodó esetében valóságos szétfeszítő erővel hat az univerzum szerkezetére.

Kezdjük Leibnizzel. Leibniz 1666-os *De Arte Combinatoria*-ja nyitja meg azt a vizsgálódási utat, amelynek tágabb horizontját képezik a monász előtt álló lehetőségekre vonatkozó kérdések. Az *ars combinatoria* alapgondolata szerint az emberi tudás egésze kifejezhető egy olyan ábécével, amelynek a lehetséges kombinációi révén eljuthatunk az elemi fogalmaktól az összetettekig, a tudás építőköveitől a tudomány épületéig. Ha ez így van, akkor e kombinatorikus rendszer jóvoltából „ki lehetne számolni az emberek által elérhető igazságok számát és meg lehetne határozni annak a könyvnek a méretét, amely a lehetséges emberi ismeretek összességét tartalmazza”.⁴⁹ Leibniz ezt a számot konkrétan megadja, egy felső becsléssel, ugyanis nem pusztán a megfogalmazható igazságokra, hanem egyáltalán a megfogalmazható mondatok összességére ad egy felső határértéket.⁵⁰ Leibniz ezt az emberi szellem jelenlegi kapacitása alapján határozza

⁴⁹ Leibniz 1690 után kelt feljegyzése. In: Leibniz: *De l'horizon de la doctrine humaine* (éd. par M. Fichant), Paris, Vrin, 1991, 37.

⁵⁰ $10^{7300000000000}$ ez a szám, lásd Leibniz *De l'horizon de la doctrine humaine* (1693) feljegyzését, uo. 96; 42-51. Leibniz a latin abc 24 betűjét veszi alapul és miután megállapítja, hogy 24 egybetűs, 24x24 kétbetűs, 24x24x24 hárombetűs szó képezhető, stb., e lehetséges szavakat az $a + a^2 + a^3 + \dots + a^n = (a^{n+1} - a) : (a - 1)$ képlettel összegzi, n értékét 32-nek véve – lévén az általa ismert leghosszabb szó 32 betűs. A leghosszabb szavakba önthető igazság nem lehet hosszabb a leghosszabb elolvasható igazságnál, így elég ez utóbbit meghatározni: „Feltesszük, hogy egy ember 100 lapot képes elolvasni

meg, azaz első körben még nem számol azzal, hogy „egy másik életben, midőn az emberi lélek egy magasztosabb állapotra emelkedik” (uo. 533) ez a számérték a nagyobb szellemi kapacitással növekedhet. Amennyiben figyelmen kívül hagyjuk e magasztosabb élet lehetőségét, Leibniz szerint el fog jönni az idő, amikor a megadott véges számértéket elérve az abc variációs lehetőségei kimerülnek. Innentől fogva az emberi faj már nem gondolhat el olyan igazságot, amit azelőtt el ne gondolt volna, és egyáltalán nem írhat le semmi olyat, amit korábban már valamikor le ne írtak volna. A véges jelkészletű, rögzített hosszúságú jelsorozatok a végtelen időben örök ismétlődésre vannak ítélve.

Leibniz a későbbiekben továbbfűzi e gondolatkísérletet és immár eljátszik a „magasztosabb élet lehetőségének” gondolatával. Ez jelentheti akár a túlvilági megtisztult életet, akár az emberi fajnak egy jövőbeli emelkedettebb, tisztább, „angyalibb” állapotát itt a Földön – vagy akár mindkettőt egyszerre, hiszen az idők végezetével kapcsolatban a Szentírás egyik helyén emlegetett ἀποκατάστασις πάντων (ti. minden teremtmény eredeti állapotába való visszaállítása) feljogosít e két üdvtörténet azonosításra.⁵¹ Leibniz ismeri az ἀποκατάστασις origenészi egzegézisét, amely a romlás, a bűn, a rossz eltörlését látja a végítéletkor megvalósuló eredeti, szeplőtelen állapot visszaállításában, ahogyan ismeri e téma J. W. Petersen teológus és felesége által az 1700-as évek körül több könyvben is megjelentetett milleniarista ihletettséggű feldolgozásait, amelyek a történelmi közeljövőre datálják a teremtett világ helyreállítását és a

naponta, minden lap 100 000 betűt tartalmaz, vagyis egy év alatt 3650000000 betűt olvas el. Feltéve, hogy az ember legfeljebb ezer évig élhet, a leghosszabb szavakba önthető mondat vagy könyv 3 650 000 000 000 betűt számlálhat. Az összes elképzelhető (igaz vagy hamis, értelmes vagy értelmetlen, kimondható vagy kimondhatatlan) mondat száma tehát: $(24^{36500\ 000\ 000001} - 24) : 23$.” Az Ἀποκατάστασις πάντων *La Restitution Universelle* (1715) című Leibniz szöveg egy másik számítást közöl: annak a könyvtárnak a méretét próbálja felbecsülni, amely az összes lehetséges, emberi léptékkel mérve elolvasható méretű – Leibniz szerint ez 10 000 oldalas – könyvet felöleli. Oldalanként 100 sorral, soronként 100 betűvel számolva e könyvek összesen 100 millió betűből fognak állni. Ha e 100 millió rubrikába az összes lehetséges módon kiosztjuk az abc betűit, megkapjuk azt a számot, amely az emberi tudás tárházának a maximuma. Lásd: *De l'horizon de la doctrine humaine*, 60-77.

⁵¹ „És elküldje a Jézus Krisztust, a ki néktek előre hirdetett. Kit az égnek kell magába fogadnia mind az időkig, míglen újá teremtetnek mindenek (ἀποκατάστασις πάντων), a mikről szólott az Isten minden ő szent prófétájának szája által eleitől fogva.” Ap.csel.3.20-21.

rossztól való végleges megszabadulását.⁵² A kezdetben merőben kombinatorikai feladat e teológiai motívumokkal kiegészülve onto-teológiai perspektívájú problémává terebélyesedik, hiszen a monadikus univerzum jövőbeli, és egyáltalán, időbeli létmódjára vonatkozó kérdésekkel találja magát szemben. Leibniz így 1701-ben már arról elmélkedik – e szövege azon ritka helyek egyike, ahol az átmenetek folytonosságát hirdető filozófus *ugrásról* fog beszélni –, hogy az emberi fajt a jövőben felválthatják

olyan intelligens szubsztanciák, amelyek mélyebb fogalmakra tesznek szert és még nagyobb, még összetettebb igazságoknak jutnak birtokába. A természethez ugyanis méltatlan a korábbi események pusztá ismétlése. A tudás így a végtelenségig növekedhet. Következésképpen számolnunk kell azzal, hogy amennyiben az emberi elmék platóni világkorszakokat élnek meg, ugyanaz a személy immár azért tér vissza a földre újra és újra, hogy spirálisan emelkedő pályán valami nagyobb felé fejlődjön tovább, valahogy úgy, mint amikor egy árok átugrásának nekiveselkedve egyet visszalépünk. [...] Ezek a platóni világkorszakok nem csupán a lélek halhatatlanságával egyenértékűek, hanem valamiképpen megfelelnek a test feltámadásának is, ha éppenséggel nem ebben áll a feltámadás maga.⁵³

Leibniz nem mondja ki a végső szót a kérdésben, hogy a természet tökéletességével melyik tökéletesség-struktúra áll a leginkább összhangban: az, hogy mindig egyformán tökéletes és a végtelen időben ugyanaz tér vissza újból és újból; vagy az, hogy folyamatosan gyarapodik tökéletességben és az idők folyamán egyre gazdagabban ismétli magát. „Jelenleg nem látom, hogyan lehetne de-

⁵² Lásd Leibniz Petersenről írt feljegyzését: *De l'horizon de la doctrine humaine*, 94-97. Lásd még *Essais de Théodicée*, I, 17, In: G VI. 111-112, ahol Leibniz „nagy paradoxonként” utal az origenészi-peterseni optimista álláspontra, mely szerint „a jó idővel minden és mindenütt felülkerekedik, és minden eszes teremtmény, a rossz angyalokat is beleértve, szentté és boldoggá lesz.”

⁵³ Leibniz: *A világkorszakokról* (1701), (V – LH IV, 5. 9. folio 7 recto) In: *De l'horizon de la doctrine humaine*, 56-61. Vegyük észre, hogy miközben a szövegben fölcillan az angyali lét lehetősége a földön, addig az antik alvilághoz hasonlatos ontológiai homályzónát képez a „hátralépést” – vagyis a földi életbe való visszatérést – megelőző előrehaladás, ti. az emberi monásznak a halála utáni túlvilági élete. Hiszen sem a lélek, sem a test halhatatlansága nem e túlvilági szintéren valósul meg.

monstratív módon kimutatni, hogy a tiszta észre hagyatkozva melyik hipotézist kell választanunk”, írja egy évvel a halála előtt az egyik utolsó állásfoglalásában a kérdésben. Leibniz annyit tesz még hozzá ehhez, leginkább a saját megnyugtatóására, hogy „bár a gyarapodási hipotézis szerint a világegyetem állapota egyetlen pillanatban sem lehet abszolút tökéletes, az aktuális sorozat egésze ettől még az összes lehetséges sorozat közül a legtökéletesebb lehet, hiszen Isten mindig a lehető legjobbat választja”.⁵⁴ Vagyis a lehetséges világok közötti választás leibnizi eszméjét nem fenyegeti a progresszió hipotézise. Isten pusztán egy további szempontot kap a kezdeti mérlegeléshez és a választásánál immár a világokban rejlő fejlődési potenciált is figyelembe veszi. A progresszió hipotézise mellett Isten a lehetséges világok közül azt a világot választja ki létezésre, amelyiknek az összes közül a legnagyobb a tökéletesedési potenciálja. Ám hogy mi lehet az a *raison*, amely Isten szemében egy tökéletesedő világot kitüntet egy eleve tökéletes világgal szemben, illetve Leibniz szemében az első hipotézist kitüntetheti a másodikkal szemben, úgy tűnik rejtély marad: a világ valóságos struktúrájának nem férközünk a közelébe.

Mi rosszabb, Leibniznél ráadásul az onto-teológiai örök visszatérés elméleti pillérei is hézagosak. A bizonytalanságot a monadikus univerzum végtelen gazdagsága okozza. Leibniz pontosan amiatt tartja kezdetben a kombinatorikai gondolatkísérletét az emberi tudományosság (*doctrine humaine*), azaz a szavakba önthető állítások körén belül, mert e körön túl, azaz az emberi elmében megbúvó érzéki-érzelmi árnyalatok, észrevétlen benyomások végtelen tömegében nem alkalmazható az a kombinatorikai számlálási technika, ami matematikailag kikényszerítené a visszatérést, az esetek újraismétlődését.⁵⁵ A monászok

⁵⁴ Leibniz 1715. augusztus 5-i levele Bouguet-hez. In: G III. 582-583. Leibniz itt egészen pontosan három modellt ad a világunk időbeli létmódjára: egy stagnálót, és két tökéletességben gyarapodót. Ez utóbbiak közül az első egy szétnyíló háromszöggént, a második egy szétnyíló hiperbolaként fejlődik. Mindhárom modell megengedi a tökéletesség ingadozását is, vagyis azt, hogy a világ egy részének tökéletessége csökkenjen, amikor egy másik része nagyobb tökéletességre megy át. Lloyd Strickland megmutatja, hogy e különböző modellek hogyan váltakoznak Leibniz gondolkodásában az 1670-es évektől 1715-ig, anélkül, hogy a kérdés nyugvópontra jutna. Lásd Lloyd Strickland: *Leibniz reinterpreted*, Continuum, London, 2006, 115-125. A leibnizi szövegek összegyűjtve megtalálhatók a *The Shorter Leibniz Text. A Collection of New Translations* (by Lloyd Strickland), Continuum, 2006. 195-200.

⁵⁵ „Itt csak szavakba önthető igazságokról [vö. 55: szavakba önthető állításokról, *de propositionibus enuntiabilibus*] akarok beszélni, hiszen nem tagadom azt, hogy az embe-

zavaros percepciói, amelyekben az univerzum végtelen gazdagsága tükröződik soha nem térnek vissza ugyanúgy. Itt az örök változatosság érvényesül. De akkor hogyan beszélhet Leibniz „ugyanannak a személynek a visszatéréséről”, testi-lelki „feltámadásáról”? Itt nem is az a probléma az érdekes, hogy a visszatérő személy elenyésző részletekben, vagy épp, ha a leibnizi „ugrást” komolyan vesszük, nembelileg különbözni fog az eredetitől, így egy individuumhoz önmaga végtelen repetíciós sorát kellene hozzárendelnünk. Hanem egyáltalán az, hogy mi kényszeríti ki a személy visszatérését, amikor kombinatorikai szükség-szerűségről a végtelen variabilitás terén nemigen beszélhetünk?

Leibniz megpróbálja kiterjeszteni a kombinatorikai modelljét a személyes életre: ha az emberi életeket percről-percre leírnánk a születéstől a halálig, minden élethez hozzárendelhetnénk egy-egy kötetet, amelyek a teljes élettörténeteket tartalmaznák. Mivel a kötetméretnek itt is van egy véges felső korlátja, a beírt jelek sorozata egy idő után ugyanúgy ismétlődni kezdene, mint a megfogalmazható kijelentések korábbi számbavételénél. Így akár teljes köteteknek, azaz teljes emberi életeknek is szóról-szóra meg kellene ismétlődniük.⁵⁶ Kombinatorikai alapon Leibniz persze csak annyit állíthat – ez az A. T. Overbeckkel folytatott eszmecsereiből időközben világossá válik számára –, hogy lesznek olyan személyek, akik visszatérnek, de nem mindenki és nem minden tér vissza, miután „egyedül a számításból nem bizonyítható az, hogy I. Lipót, vagy XIV. Lajos, vagy én, vagy valaki más pontosan ugyanúgy vissza fog térni”.⁵⁷ Ráadásul

reknek rengeteg olyan gondolata, elmosódott érzése, álma, képzelődése, benyomása van és lehet, amit nem tud szavakba önteni, hiszen kétségtelen, hogy nincs elég szavunk az érzéki minőségekben fellelhető összes árnyalatra, mint amilyenek a színek, hangok, szagok, ízek vagy érintések, sem a belső érzések különbségeire, mint amilyenek a vágyak, örömek, fájdalmak, melyek tárgyaik szerint és az emberek temperamentumai, illetve egészségi állapotai szerint igen változatosak lehetnek. Itt kizárom az összes efféle dolgot, amelyeket nem lehet szavakba önteni. Ezért beszélek az emberi tudományosság (*la doctrine humaine*) horizontjáról, és nem az emberi gondolkodás, vagy szellem horizontjáról, hiszen mindaz, ami a tudományosság alá tartozik, szavakba önthető. Szavakba önthetőn azt értem, ami írásba foglalható”, Leibniz: *De l'horizon de la doctrine humaine*, 40-41.

⁵⁶ Leibniz: Ἀποκατάστασις πάντων *La Restitution Universelle* (1715) (VI. L Br 705 folio 72 recto). In: *De l'horizon de la doctrine humaine*, 60-77.

⁵⁷ Leibniz: Ἀποκατάστασις πάντων *La Restitution Universelle* (1715), 72-73. Overbeck matematikai észrevételeiből válik érthetővé, hogy miért csak részleges visszatérésről beszélhetünk. Tekintsük a $\sqrt{5}$ tizedesjegyeinek számsorozatát, írja Overbeck 1715. július 7-i levelében Leibniznek (*De l'horizon de la doctrine humaine*, 86-89). Ha a

a visszatérők is csak a könyvükben lejegyzettek erejéig térnek vissza, vagyis tömérdek megegyező részlettel, ám végtelen sok enyhén eltérő, íratlan árnyalattal: „Nincsen teljesen azonos visszatérés, [...] legfeljebb csak hasonlónak érzékeljük őket”.⁵⁸ Inkább sztorik, narratívák, bárki által felvehető életminták visszatérése ez, mintsem valódi személyes visszatérés – ami édeskevés egy onto-teológiai üdvtörténet megalapozásához.

Leibniznek egyetlen aprócska célzása van, ami mintha áthidalhatóvá tenné a könyvek és a valóság között húzódó szakadékot: az, hogy bár „az észrevétlenül maradó (*imperceptible*) soha nem fejezhető ki könyvekben”, mindazonáltal „az észrevétlen különbségek egyre csökkennek az ismételt visszatérések folyamán”.⁵⁹ Vagyis a kombinatorikailag számba vett tények összessége idővel konvergálna a

2,23606797... kezdetű számsor a végtelen időben kifejtve minden egyes szegmensében, vagy akár csak egyetlen adott szegmensében periodikusan újrakisírná, az annak jele volna, hogy a $\sqrt{5}$ racionális szám, márpedig a $\sqrt{5}$ nem írható fel két egész szám hányadosaként. Így ha e szegmensek történelmi periódusokat vagy személyes életperiódusokat reprezentálnak, el kell fogadni, hogy végtelen sok olyan periódus lesz az idők folyamán, amely soha többé nem fog pontosan ugyanúgy megismétlődni. Ez persze nem jelenti azt, hogy egyáltalán ne lennének ismétlődések, hiszen másfelől az sem jelenthető ki, hogy egy adott véges szegmensmérethez tartozó permutációk mindegyike csak egyszer fordulhat elő a teljesen kifejtett sorozatban. Szükségképpen lesznek olyanok, amelyek megismétlődnek, egyesek gyakrabban, mások ritkábban. És persze megint mások soha. Overbeck végül, megengedve immár azt is, hogy végtelenül hosszú múlt áll a hátunk mögött, „kibogozhatatlan csomónak” minősíti azt a további problémát, hogy lehetnek-e olyan szegmensek, amelyek a végtelen sorozatban eddig még egyszer sem bukkantak fel. Kombinatorikai alapon tehát, írja Overbeck a következő levelében Leibniznek, végső soron csupán ennyi állítható: „amilyen bizonyos az, hogy ha több tehenet veszünk, függetlenül attól, hogy milyen sok szőrszála van a legszőrösebbnek, lesznek olyanok, akiknek egyenlő számú szőrszála van, olyan bizonyos, hogy végtelen sok évszázad távlatában lesznek azonosan visszatérő könyvek” (Overbeck 1715. augusztus 1-én kelt levele Leibnizhez: *De l'horizon de la doctrine humaine*, 92-93). Az overbecki fejtegetés értelmében így ha egy személy, vagyis monász, annak szentelné a teljes életét (vagyis a végtelen időben lepergő végtelen élettörténetét), hogy a $\sqrt{5}$ tizedesjegyeit egymás után felsorolja, az illetőnek számtalan, tetszőleges hosszúságú életszakasza lenne – akár a teljes földi élete is –, amelyek a jövőben sohasem ismétlődnének meg ugyanúgy, miközben lennének azonosan vissza-visszatérő életszakaszai is.

⁵⁸ *De l'horizon de la doctrine humaine*, 57.

⁵⁹ Leibniz 1715. június 17-én kelt levele Overbeckhez. In: *De l'horizon de la doctrine humaine*, 87.

valóságos tények összességéhez, a könyvek részletgazdagsága idővel konvergálna a valóság végtelen részletgazdagságához, a kettő közötti szakadék egyre szűkülne. Leibniznek ez a kifejtetlenül maradó állítása persze inkább feltételezi, mintsem megalapozza a tudás végtelen kiterjeszhetőségének, és így közvetve a világ fokozatos tökéletesedésének a hipotézisét. Ráadásul az sem világos, hogy a konvergencia hogyan biztosíthatná annak az embertömegnek a testi-lelki feltámadását, akik visszatérését a kombinatorikai modell nem garantálja. Persze talán a valóságban sem tér mindenki vissza, ami már csak azért is valószínűsíthető – rossz hír Gödelnek: Leibniz itt a milleniarista Petersennel szemben a manicheista Bayle, és nem mellesleg a domináns teológiai álláspont pártját fogja –, mivel az üdvözülés sem mindenki számára biztosított. Lesznek olyanok, akik elkárhoznak.⁶⁰ Viszont a visszatérők egyre tökéletesedve térnek vissza, azaz egyre részletgazdagabb, egyre vaskosabb kötetek látnak napvilágot róluk a jövőben, míg végül – végtelen idő múltán – az egyes kötetekben felhalmozott tudás gazdagsága elérheti a személyek valóságos monadikus gazdagságát. Ekkor a könyvbeli sztori immár csakugyan a valóság újraeljövele lesz: a könyv innentől fogva a valósággal együtt íródik...

E spekuláció fantasztikumát némileg csökkentheti Leibniznek egy 1695 után írott szövege, amelyben a pascali kettős végtelenségből kiindulva mutatja be saját monadikus végtelen-felfogását.⁶¹ E szöveg szerint a világegyetemet kitöltő organikus anyag bármely részében „*végtelenül végtelen*” (*infiniment infini*) temporális gazdagsággal van jelen a teljes világegyetem. Egyfelől minden anyagdarab jelenében benne van a végtelenbe futó múlt és jövő, vagyis az adott jelen teljes előzménye és folytatása. Másfelől, ezen túlmenően, az anyagdarab bármely jelene végtelen sűrűségű, azaz végtelen sok pillanatot tömörít magába: „minden egyes órában vagy az idő bármely egyéb részében végtelen sok pillanat

⁶⁰ A kárhozat lehetősége jól összeegyeztethető a 54. lábjegyzetben említett tökéletesség-ingadozással. Lásd bővebben Lloyd Strickland: *Leibniz reinterpreted*, 131-138. Leibniz az *Essais de Théodicée* I. 19-ben G VI, 113. írja: „Tartva magunkat az elfogadott tanításhoz, amely szerint az örök kárhozatra jutó emberek száma összehasonlíthatatlanul nagyobb az üdvözültekénél, azt kell mondanunk, hogy ettől még a rossz szinte semminek tűnik a jóval összevetve, ha Isten városát teljes kiterjedtségében szemléljük.”

⁶¹ Lásd Frédéric de Buzon: *Double infini chez Pascal et Monade. Essai de reconstitution des deux états du texte, Les études philosophiques*, 2010/4 (n° 95), 554-555. Lásd még Leibniz: *Textes inédits, tome 2*, G. Grua (éd.), PUF, 1998. 553-554.

van”.⁶² Ez a szöveg arról tanúskodik, hogy Leibniz a szukcesszivitás rendjén, vagyis az inkonzisztens mozzanatokat egyetlen világgá összefűző logikai rendezőelven túl eljátszadozik az idő egy olyan felfogásával is, amelyben az idő szerkezete az egymásba dobozott monász-univerzumok végtelenségét tükrözi vissza. Ebben a logikainál gazdagabb időfelfogásban „minden pillanat végtelen sok dolgot foglal magában, és ezek is mind végtelen gazdagok”. Így végeredményben minden időtartam egy olyan univerzum, amely további időuniverzumok végtelen sokaságát tartalmazza, és az idő telése – függetlenül attól, hogy milyen hosszú tartam telik el – e végtelen idősokaság valóságos lefutásában valósul meg. A végtelen csipkézetű monadikus idő eszméje ott lappang Leibniz filozófiájában, a végtelen csipkézetű monadikus tér tözsomszedságában.

A monadikus idő fényében az az evolúciós perspektíva, hogy egy monászról szóló könyvben felhalmozott véges tudás végtelen idő múltán eléri a monász valóságos végtelen gazdagságát, már jóval több üres frázisnál. Mivel a monadikus időt minden tartományában ugyanaz a kimeríthetetlen gazdagság jellemzi, mint a monadikus világegyetemet, ezért a világban zajló események nem egy monoton metronómketyegés időskáláján gördülnek le, a természetes számok szukcessziójának skáláján, hanem egy olyan „végtelenül végtelen” csipkézetű skálán, amelyen nemcsak hogy lehetséges egy végtelenül variábilis eseményt lepergetni, de ez konkrétan meg is történik, percről-percre, óráról-órára, nappról-napra. Minden időtartam így telik el a valóságban. Mi több, egy napban, órában, percben sorjázó pillanatok kimeríthetetlen sokasága nemcsak ahhoz elegendő, hogy eljuttassanak egy időtartam kezdetétől a végéig, hanem ahhoz is, hogy eközben, e tartam időuniverzumán belül akár egész életeket, világkorszakokat, éónokat pörgessenek le, akár végtelen sokat is – hisz bőven van rá idő

⁶² „[...] toute la matière est organique partout, et que sa portion quelque petite qu'on la prenne, contient représentativement, en vertu de la diminution actuelle à l'infini qu'elle enferme, l'augmentation actuelle à l'infini qui est hors d'elle dans l'univers, c'est-à-dire que chaque petite portion contient d'une infinité de façons un miroir vivant exprimant tout l'univers infini qui existe avec elle; en sorte qu'un assez grand esprit, armé d'une vue assez perçante, pourrait voir ici tout ce qui est partout. Mais il y a bien plus: il y pourrait lire encore tout le passé, et même tout l'avenir infiniment infini, puisque chaque moment contient une infinité de choses <dont chacune en enveloppe une infinité>, et qu'il y a une infinité de moments dans chaque <heure ou autre> partie du temps, et une infinité d'heures, d'années, de siècles, d'éônes, dans toute l'éternité future. Quelle infinité d'infinités infiniment répliquée, quel monde, quel univers <aperceptible> dans quelque corpuscule qu'on pourrait assigner” (uo. 554-555).

–, és e végtelen sok történésen átsuhanva érkezzünk el a tartam kezdetétől a végéig. A „végtelen idő múltán” fordulat így konkrét értelmet nyer: bármely véges rövidségű idő végtelen idő múltán telik le, de letelik. És bármely végtelen hosszúságú időtávlat letelik egyszer, méghozzá véges idő múltán, midőn a távlat végtelensége integrálódik abba a nagyobb monász-univerzumba, amelyen belül véges tartamot alkot. Így akár az emberi történelem végtelen menete is egyetlen percbe zsugorodhat egy emberinél magasabb szintű monász monadikus egységében. A monadikus idő fogalmában olyan potenciál rejlik tehát, amely képes végtelen sokaságokat véges egységekbe sűríteni, és ezáltal végtelen időtávlatokat realizálni, jelenvalóvá tenni.

A mai olvasó önkéntelen kísértést érez arra, hogy Leibniz *mathesis metaphysicá*ját, amely a monadikus világegyetem kimeríthetetlenül gazdag, „minden megadható számnál nagyobb” végtelenségét az egész számok hierarchiájára képezi le⁶³ kapcsolatba hozza ezzel a monadikus időpotenciállal és azt mondja: Leibniz csak azért választhatta az egész számokat a monadikus konstrukció modelljéül, mert a konstrukció *folyamata* maga egy olyan potenciál jóvoltából valósul meg, amit az egész számokénál jóval nagyobb komplexitás, ti. végtelenül végtelen komplexitás jellemez (amit ma az irracionális, illetve valós számok számosságához kötünk). Ezzel szemben amikor Leibniz az eszkatologikus elmélkedéseiben kombinatorikai modellekkel kísérletezik, e modell technikájából adódóan kénytelen az időt a természetes számok ritkásabb skálájára és a monadikusnál erőtlenebb telési potenciálra visszaszorítani, amiből viszont rögtön adódik a *mathesis metaphysicá*nak ellentmondó eredmény, amit Leibniz maga is kénytelen konstatálni: „nincs könyv, amely adekvátan leírhatná [a végtelen gazdagságot], miután a kontinuum valóságosan fel van osztva végtelen sok részre, és az anyag minden egyes részében végtelen sok teremtménytől nyüzsgő világ van, amit egyetlen könyv sem írhat le, bármilyen hosszú legyen is”.⁶⁴ A monadikus világegyetem végtelen gazdagságát nem lehetséges semmilyen könyvvel, azaz semmilyen véges jelkészletű végtelen hosszú sorozattal kifejezni. Így nyilván nem lehet a természetes számok sorozatával sem, ezzel az ugyancsak véges jelkészletű végtelen sorozattal sem, amit a *mathesis metaphysica* a tökéletességek leírásánál használ. Leibniz *mathesis metaphysicá*ja és az eszkatologikus kombinatorikája látványosan ellentmond egymásnak.

⁶³ Lásd a 20. lábjegyzetet.

⁶⁴ Leibniz: *Αποκατάστασις πάντων La Restitution Universelle* (1715), 76.

A monadikus idő eszméje feloldhatja ezt az ellentmondást, és egyúttal elgondolhatóvá teheti Leibniz onto-teológiai üdvtörténetét is, hiszen elegendő „mennyeiségű” időt bocsát rendelkezésünkre ahhoz, hogy a véges jelkészletű sorozatok utolérjék a valóság végtelen gazdagságát, a könyvek utolérjék a valóságot, az üdvözültek visszatérjenek és magasztosabb szintekre emelkedjenek. Ugyanakkor Leibniz, a mai olvasóval szemben, sohasem hivatkozik az irracionális (vagy valós) számokra, mint lehetséges matematikai modellre az üdvtörténeti, vagy a metafizikai eszmefuttatásokhoz. Azt is könnyű megmondani, hogy miért. Azért, mert a matematikának az a területe, ahová e számok tartoznak, Leibniz korában a legkevésbé sem modellértékű, hanem még egy tisztázatlan, nyitott, kidolgozás alatt álló terület: a születőben lévő függvényanalízis által alkalmazott idealizációknak, kalkulációs műfogásoknak, „hasznos fikcióknak” a területe. Márpedig a monadikus végtelenség metafizikai érvényű matémája nyilván nem lehet egy hasznos fikció.

Van talán egy további ok is Leibniz tartózkodására. A „végtelenül végtelen” komplexitású monadikus időben túl nagy telési potenciál rejlik. Túl sok minident tesz lehetővé, mind a jelenben, mind a jövőben. Mivel elegendő időt bocsát rendelkezésünkre bármely monász „szóról-szóra” azonos visszatéréséhez, sőt e visszatérések mellett akár még arra is, hogy a monász infinitezimálisan különböz, vagy fejlődő sorozatokban is újra megjelenjen a jövőben, ezért gyakorlatilag *kalkulálhatatlanná* teszi az üdvtörténeti lehetőségeket: túlságosan sok, túlságosan szerteágazó jövőállomány áll a monadikus univerzum előtt, és a végtelenszer végtelen eshetőség közül *mindegyiknek* van ideje megvalósulni. A monadikus idővel számolva mind a tökéletességben stagnáló, mind a tökéletességben fejlődő univerzum meg fog valósulni a jövőben, hiszen mindkettőre bőven van idő a „jövő teljes örökkévalóságában, amely órák, évek, századok, eónok végtelen sokaságát foglalja magában”.⁶⁵ Ha ezt a bizarr következtetést el akarjuk kerülni és a feltorlódozó lehetőségeket le akarjuk redukálni egyre, egyetlen jól beazonosítható világfolyamra, találnunk kell a monadikus időn túl egy *raison*-t, amely kikényszeríti ezt. Ám a *raison* ezúttal is hiányzik. Így a lehető

⁶⁵ Lásd: 62. lábjegyzet. Az 57. lábjegyzetben említett overbeck-i modellt módosítva azt mondhatnánk, hogy ha a jövőbe tartó végtelen idő a valós számok sorozatát futja be, valóságosan befutva eközben minden racionális és irracionális szám (így pl. a $\sqrt{5}$) teljes végtelen kifejtését is, akkor tetszőleges hosszúságú és permutációjú tizedesjegy mintázat tetszőleges sokszor visszatérhet az idők folyamán.

legjobb világhoz vezető világkonstrukcióban a lehetőség fogalma, mint Gödel megállapította, reménytelenül homályos marad Leibniznél...

Térjünk át ezek után Gödelre. Ahogyan Leibniznél, úgy Gödel esetében is az üdvörténeti megfontolások egy merőben matematikai, tudományelméleti kérdésfeltevésből nőnek ki. A nem-teljességi tételek és Turing kiszámíthatatlansági tétele után érthetően vetődik fel a kérdés az 1930-as évek második felétől, hogy vajon az emberi elme Turing-gép módjára működik-e, vagy sem. Ha a válasz igen, akkor nem csupán bizonyos formális logikai rendszerekre, hanem magára az emberi gondolkodásra is érvényes lesz az, hogy az ember – végső soron pedig az egész emberiség – bizonyos matematikai, vagy egyéb problémákat soha nem fog tudni egzaktan megválaszolni, gondolkodjon bár rajtuk az idők végezetéig. Gödel tagadja ezt. Tagadja az intuícóra hivatkozva, amelynek legragyogóbb példája a Husserl-lel kapcsolatban emlegetett abszolút tudás. Az intuíció az elme nem mechanikus működésmódja, amely Gödel szerint bármilyen igazságba bepillantást engedhet, elvi megszorítás nélkül. Maga a matematika is az intuícióval veszi kezdetét, hisz a legelemibb matematikai objektumokat, alapfogalmakat, axiómákat intuícióval értjük meg. Ugyanakkor az intuíció pillanatait leszámítva az elme mégiscsak mechanikusan működik, az emberi agy komputációs kapacitásának kényszerű határain belül. Gödel az agyat véges sok állapot felvételére képes véges komputációs rendszernek tekinti – mind az agysejtek, mind az agyat alkotó fizikai részecskék száma véges, felvehető állapotaik szintén végesek. E rendszer szukcesszív állapotai egy Turing-gép egymást követő számításainak feleltethetők meg. Emiatt az elme működésének az a hányada, amely az agyműködésből következik, s ennek folytán mechanikus és algoritmikus, a nem-teljességi megszorítás alá esik, míg e megszorítás alól kibúvó intuitív hányada nyilvánvalóan visszavezethetetlen lesz az agyműködésre, sőt akár teljesen független is lehet attól.⁶⁶

⁶⁶ Vö. DG 147-154. Gödel a platonista álláspontjával összhangban nem tartja képtelenségnek az anyagtól független elme gondolatát: „Korunk előítélete azt hinni, hogy nem létezhet anyagtól különálló elme, jóllehet ezt még tudományosan bizonyítani kell” (LJ 198). „Az emberi elme működése nem redukálható az agyműködésre, hiszen az agy minden jel szerint egy véges gépezet, véges számú alkatrészszel, a neuronokkal és a kapcsolataikkal. Vagyis úgy tűnik, valamiféle vitalista álláspontra kell helyezkednünk” (CW III, 311). A „*some vitalistic viewpoint*”-ot akár a leibnizi vitalizmusra tett célzásként is értelmezhetjük.

Gödel ezekkel az okoskodásokkal Leibniz kombinatorikai vizsgálódásai közelében tartózkodik. Leibniz véges jelkészletű, tetszőleges hosszúságú könyvtől nem sokban különbözik a véges állapotkészletű, tetszőleges hosszúságú számításon produkáló emberi agy. Ahogyan a leibnizi könyv képtelen volt leírni a világ végtelen gazdagságát, úgy a Turing-agy is képtelen formális levezetésekkel kifejezni a matematikai univerzum végtelen gazdagságát. Ugyanakkor Gödellel ellentétben Leibniz elméletében az intuíció nem játszik kitüntetett szerepet – emlékezzünk csak Leibniznek a karteziánus *intuitus*-szal szembeni kritikájára, és a „vak, avagy szimbolikus” gondolkodás előtérbe helyezésére.⁶⁷ Leibniznél másrészt sem az agyra, sem bármilyen más anyagdarabra nem érvényesül a véges komplexitás korlátja, szemben a minden anyagi rendszert véges komplex rendszerként kezelő 20. századi tudományparadigmával. Az agy és a vele párhuzamosan működő elme Leibniznél egy olyan véges komputációs gépezet, amely végtelen sok állapot felvételére képes, ráadásul – a monadikus időnek megfelelően – bármely kis időintervallumban végtelen sok számítást végez. A leibnizi spirituális automata ezért nyilvánvalóan nem Turing-automata. Pontosan ennyiben viszont értékes kritikai szempontot nyújt Gödel számára az elme kapacitásának korlátokat szabó tudományos előítéletektől való elrugaszkodásra: Nem nyilvánvaló, hogy egy véges elme csak véges számú megkülönböztethető állapotra képes. Ez a tézis előfeltételezi, hogy 1) a szellem anyag, 2) vagy a fizika véges (*finitary*), illetve az agy neuronokra épülő számítógép” (LJ 196). Nincs akadálya tehát annak, hogy az ezzel ellentétes feltevés mellett kötelezzük el magunkat, amely szerint „az elme valami olyat foglal magában, ami működését tekintve teljesen különbözik egy véges kombinatorikájú mechanizmustól”.⁶⁸ Gödelnek ugyanakkor nincs a husserli „abszolút tudással” felérő intuíciója arról, hogy technikailag miként festhet a nem Turing-automataként működő gondolkodás,

⁶⁷ Leibniz az egyszerű alapfogalmak, illetve a köztük lévő kapcsolatok csekély számú, egyidejűleg észben tartható hányadának felfogására korlátozza az intuíció hatókörét, míg az összetett dolgokat boncolgató fogalmi analíziseknél általánosságban a szimbolikus gondolkodást tartja lehetségesnek és célravezetőnek. Ld. Leibniz: *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*. In: A Teil A, 6. Reihe, 4. Band, Göttingen, 1999, 585–592, ill. *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*. In: G IV. 350–392. Lásd még Moldvay Tamás: *Az elme karteziánus reformjának berekesztése Leibniznél*. In: Pavlovits Tamás (szerk.): *Logika és gondolkodás: a megismerés elméletei a korai felvilágosodásban*, Budapest, L'Harmattan, 2012. www.c3.hu/~prophil/profi063/moldvay.html, ill. Schmal Dániel: „Intuíciók vitája az intuíciónál”. In: Forrai Gábor (szerk.): *Filozófiai intuíciók: filozófusok az intuíciónál*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2012, 41–56.

⁶⁸ P, 4b, item 020516. Idézi: DG 221.

vagyis az a *calculus ratiocinator*, amely a véges állapotkészletű agy helyett egy „végtelen sok állapotra képes” elme erőforrásait mozgósítja. Számára, mint maga fogalmaz, valószínűségek léteznek: „Nekem nincs hozzáférésem az abszolút tudáshoz, számomra csak valószínűségek léteznek”.⁶⁹ Gödel valószínűsíti, hogy e kalkulus előállítás volt az univerzális karakterisztika leibnizi programjának végcélja, ő maga pedig a számára legvalószínűbbnek tűnő úton, a végestől a végtelen felé araszolva próbál e kalkulus felé tapogatózni és a Turing-gép kapacitását meghaladni:

Turing érve azt próbálta kimutatni, hogy a mentális eljárások nem juthatnak messzebb a mechanikus eljárásoknál. Csakhogy az érve nem bizonyító erejű, mivel azon a feltevésen alapszik, hogy egy véges szellem csak véges számú különböző állapotot vehet fel. Turing teljesen figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy a szellem, amikor tevékenykedik, nem statikus, hanem *folyamatos fejlődésben van*. [...] Ezért bár a szellem fejlődésének minden állomásánál a lehetséges állapotainak száma véges, nincs elvi akadálya annak, hogy ez a szám a fejlődés során a végtelenhez tartson. (CW V, 576)⁷⁰

⁶⁹ Lásd a 39. lábjegyzetet.

⁷⁰ Gödel így folytatja: „Now there may exist systematic methods of accelerating, specializing, and uniquely determining this development, e.g. by asking the right questions on the basis of a mechanical procedure. But it must be admitted that the precise definition of a procedure of this kind would *require a substantial deepening of our understanding of the basic operations of the mind*.” Gödel szövegének van egy másik változata is, amely az iméntivel szemben nem a kognitív aktusok pszichológiai-fenomenológiai feltárásától, hanem a tudományos alapfogalmak mélyebb megértésétől várja a szellem fejlődését: „What Turing disregards completely is the fact that mind, in its use, is not static, but constantly developing, i.e., that *we understand abstract terms more and more precisely as we go on using them, and that more and more abstract terms enter the sphere of our understanding*. There may exist systematic methods of actualizing this development, which could form part of the procedure. Therefore, although at each stage the number and precision of the abstract terms at our disposal may be finite, both (and, therefore, also Turing’s number of distinguishable states of mind) may converge toward infinity in the course of the application of the procedure. [...] This process [...] would require a substantial advance in our understanding of the basic concepts of mathematics” (CW II, 306 – kiemelések tőlem – MT).

Az agy lényegében talán egy bináris számítógép, amely [ideiglenesen] össze van kötve egy olyan véges szellemmel, amely [szisztematikus, de nem mechanikus módon] végtelen fejlődésre képes. [...] Ez az észrevétel egy olyan lehetséges világ felé mutat (ami talán maga a valóságos világ), amelyben a véges szellemek számára léteznek olyan mentális eljárások, amelyek semmilyen Turing-géppel nem reprodukálhatóak.⁷¹

Ismét adódik a Leibnizzel való párhuzam: ahogyan Leibniz üdvtörténetében a visszatérő véges könyvek részletgazdagsága konvergált a valóság végtelenségéhez, úgy Gödel elképzelése szerint a véges gondolkodó elme állapotainak száma gyarapodhat vég nélkül. Ha a szellem jelenleg még nem is végtelen (vagy legalábbis a jelenkori tudomány számára még hozzáférhetetlen a benne rejlő végtelenség), a jövőben azzá válhat, és e végtelen fejlődéssel a tudomány lépést tarthat. Ahogyan Leibniznél a visszatérő könyvek végül utolérhetik a valóság végtelen gazdagságát, úgy tárhatja fel a végtelenné váló szellem Gödelnél az igazságok végtelen sokaságát maradéktalanul. Nem egy előre adott algoritmus mechanikus követésével, hanem az intuíciók és a formális levezetések szisztematikus összekombinálásával.

Az elgondolás önmagában egyszerű és felfogható a nem-teljességi tételek korolláriumaként. Egy konzisztens kalkulus konzisztenciájának a felismerése az elme intuíciója kell legyen, hiszen a konzisztencia ténye formálisan levezethetetlen a kalkulus kiinduló axiómáiból, mint azt Gödel második tétele megmutatta. A második tétel így most már egyszerre szolgál filozófiai bizonyítékként az intuíció létezése mellett és nyújt ötletet arra, hogy az intuícióval felismert igazságokat hogyan lehet új axiómaként hozzáilleszteni egy kalkulus kiinduló axiómáihoz. Ezek után egy szisztematikus és átfogó igényű tudomány létrehozásához „már csak” arra van szükség, hogy egy megfelelő alapfogalmakat és axiómákat tartalmazó kalkulusból induljunk ki, és az útközben felismert, a kiinduló axiómákból formálisan levezethetetlen, de más módon belátható igazságokkal gyarapítsuk a rendszert – a végtelenségig. A tudomány tehát nem egy véges axiómarendszerből levezetett végtelen sok igazság foglalataként totalizálódik, ez lehetetlen, hanem végtelen sok axiómából levezetendő végtelen sok igazság foglalataként, ahol az új igazságok kutatása párhuzamosan folyik az új axiómák kutatásával, amelyek immár abban az értelemben is függetlenek egy-

⁷¹ P, 20. doboz, Wang dosszié, idézi: DG 228. (A szögletes zárójelek Gödel utólagos beszúrásai.)

mástól, hogy nincs mechanikus-algoritmikus eljárás a fellelésükre és számbavételükre. Hiszen, tegyük hozzá rögtön, ha egy olyan kalkulusból indulnánk ki, amely végtelen sok kiinduló axiómát tartalmaz ugyan, de listába szedve, mechanikus-algoritmikus eljárással megkonstruálva, akkor erre a végtelen sok axiómára továbbra is érvényes maradna a gödeli nem-teljesség.⁷² Nem ilyen axiómarendszerre, hanem „végtelen sok olyan új axiómára van szükség, amelyek igazságát (ha egyáltalán belátható) csak a matematikai intuíciónak való újbóli és újbóli visszatéréssel láthatjuk be” (CW IV, 330).⁷³

Gödel úgy jellemzi saját filozófiai kutatását a *Time Magazine* 1963-as különkiadásához készített jegyzeteiben, mint annak „valószínűsítésére”, „igazolására”, „bizonyítására” irányuló erőfeszítést – Gödel habozik, melyiket is merje mondani –, hogy az emberi gondolkodás természetében van valami nem mechanikus *ingénium*, amely képessé teszi a végtelen sok axiómán nyugvó univerzum megismerésére, végtelen időtávlatban.⁷⁴ Ehhez a gondolkodás folyamatának és alapfogalmainak fenomenológiai elemzésétől, a husserli kategoriális intuíciónak, továbbá a freudi és a méltánytalanul lenézett introspektív pszichológiától, és végül a leibnizi teista monadológiától mint metafizikai keretelmélet-

⁷² Gödel már a nem-teljességi tételei közreadásakor nyilvánvalóvá teszi ezt, lásd: *Some metamathematical results on completeness and consistency* (1930) In: CW I, 143. Lásd továbbá *On undecidable sentence* (1931) In: CW III, 30-31.: „Minden véges sok axiómára épülő, a természetes számok aritmetikáját tartalmazó formális rendszer nem-teljes. Ugyanez érvényes a végtelen sok axiómára épülő rendszerekre, amelyekben az axiómák képzési szabálya (vagyis az a törvény, amely az axiómák végtelen halmazát generálja) konstruktív.” Konstruktív alatt Gödel a listába szedhetőséget érti: „Az axiómák képzési szabályát el tudjuk gondolni egy olyan törvény formájában, amely egy axiómának egy-egy n természetes számot feleltet meg. A legáltalánosabb értelemben 'konstruktív' nevezzük ezt, ha a törvény eljárást ad arra, hogy bármely n számhoz tartozó axiómát effektíve leírassunk” (uo.: lábjegyzet).

⁷³ Lásd még CW II, 151.: „Let us consider, e.g., the concept of demonstrability. It is well known that, in whichever way you make it precise by means of a formalism, the contemplation of this very formalism gives rise to new axioms which are exactly as evident and justified as those with which you started, and that this process of extension can be iterated into the transfinite. So there cannot exist any formalism which would embrace all these steps; but this does not exclude that all these steps (or at least all of them which give something new for the domain of propositions in which you are interested) could be described and collected together in some non-constructive way.”

⁷⁴ Lásd: DG 189-191, illetve Mark van Atten: *Essays on Gödel's reception of Leibniz, Husserl, and Brouwer*, Springer, 2015. 157-162.

től vár segítséget. Úgy tűnik, a teista monadológia az, ami értelmessé teszi és megalapozza ezt a tudományos projektet, és egyben racionális optimizmussal képes eltölteni a pesszimizmusra hajló Gödelt, hiszen az alapfogalmak ideiglenes listájában az a leibnizi ok-fogalom szerepel az első helyen, amely egyben értelemadó alapzatként is funkcionál: „Az az eszme, hogy a világban minden dolognak értelme van, végső soron pontos megfelelője annak a tudomány egésze mögött meghúzódó alapelvnek, hogy minden dolognak oka van”.⁷⁵

Ami az alapfogalmak listáját illeti: „A legalapvetőbb filozófiai fogalom az ok. Az ok magában foglalja az akaratot, erőt, élvezést, Istent, időt, teret. A lét állítása oka a világnak. A tulajdonság oka a dolgok különbözőségének. Lehet, hogy a többi kanti kategória is meghatározható az ok segítségével. Az akarat és élvezés vezet el az élethez, az állításhoz és a tagadáshoz. Az időbeli és térbeli közelség mögött a ráhatás lehetősége áll” (LJ 294 és 315). Ez a lista persze ideiglenes. Ahogyan már a leibnizi univerzális karakterisztika tervezetének egyik fő nehézségét az alapfogalmak szótárának összeállítása jelentette, úgy két évszázaddal később a gödéli projektben is akut probléma marad ez.⁷⁶ Ezzel együtt a megfelelően megválasztott, koherensen összefüggő alapfogalmakkal megformulázott axiómákból építkező, evolutív univerzális tudomány tervezete a gödéli filozófiai optimizmus csúcspontja. Egy ilyen rendszer építésének bármely fázisában véges sok axiómát (vagy axiómasémát) és véges sok bizonyított tételt tartalmazna, ám soha nem korlátozná az elvi nem-teljesség. Vagyis elvileg teljessé kerekedhetne: tetszőleges hosszúságú, de véges időn belül bármely igazság – intuitív, vagy axiómákból levezetett – belátásához eljuthatna.

Kérdéses ugyanakkor, Gödel Leibniz-kritikáját immár megfogalmazója ellen visszafordítva, hogy ez a lehetőség, és egyáltalán a *lehetőségnek* a fogalma kellően világos-e a gödéli projektben. Emlékezzünk vissza Gödel hezitálására saját filo-

⁷⁵ Gödel 1961-es levele anyjához. In: CW IV, 438.

⁷⁶ „The epistemological problem is to set the primitive concepts of our thinking right. [...] This is because epistemology and science (in particular, mathematics) are far apart at present. It need not necessarily remain so. True science in the Leibnizian sense would overcome this apartness. In other words, there may be another way of analyzing concepts (e.g., like Hegel's) so that true analysis will lead to the solution of the problem” (LJ 237). Wang megjegyzi: „A filozófia fő feladata Gödel szerint (1) az alapfogalmak (*primitive concepts*) meghatározása, és (2) e fogalmak helyes elemzése, észlelése, megértése, melyek révén megtalálhatjuk a rájuk vonatkozó főbb axiómákat. Vagyis az kell a metafizikához, amit Newton tett a fizikával. Gödel számtalanszor mondta, hogy egyik problémára sincs kielégítő megoldása” (LJ 288).

zófiai célkitűzése megfogalmazásakor: megmutatni, valószínűsíteni, bizonyítani, hogy a szellem intuícója bármely igazsághoz hozzáférhet. Ez a lehetőségről szóló állítás távolról sem magától értetődő, és nyilvánvalóan nem logikai, hanem metalogikai tézis. Mint ilyen, talán valamiféle pszichológiai-fenomenológiai faktum volna? Érthető Gödel élénk érdeklődése e diszciplínák iránt... Már csak azért is, mert a szöválasztás feletti habozás azt mutatja, hogy Gödelnek nincs magára az intuícóra vonatkozó intuícója. Avagy netalántán valamiféle metafizikai alapelvről lenne itt szó? Csakhogy említettük, az eszményképül választott metafizika, Leibniz metafizikája nem épít az intuícóra, inkább óvatos távolságtartással kezeli azt. Gödel második nem-teljességi tétele konkrét példát ad a formalizálás alól kibúvó intuícóra, a levezetések futószalagja mögül előbukkanó spontaneitásra, ám a legkevésbé sem garantálja, hogy a spontán intuícó a világon bármely problémával meg fog birkózni. Legrosszabb esetben az intuícó elvi korlátlanására vonatkozó önreflexív intuícó hiányát akár még bizonyítékként is felhozhatnánk az intuitív megismerés korlátozottságára: íme, az intuíciónak épp saját magára vonatkozóan nincs intuícója! Már megint az ördög tűnik föl, csak most egy ördögi kör alakjában: Gödel azért nyúl az intuícóhoz, hogy egy olyan végtelen sok axiómából álló rendszert építsen ki a segítségével, amelyet semmilyen rendszerező pillantás nem tekinthet át⁷⁷ – hiszen máskülönben a nem-teljességi tétel értelmében az axiómarendszer rögvést konzisztens totalitássá válna, ami képtelenség –, emiatt viszont elvileg nem lehet semmilyen intuitív átlátásunk arra vonatkozólag, hogy képes-e egyáltalán az intuícó erre a végtelen teljesítményre, vagy sem. Egyszerűbben fogalmazva: a spontaneitásra, éppen mert spontaneitás, nem vonatkozhat prediktív evidencia. Nem kétséges, hogy a spontaneitás végtelen gazdag és a spontán intuícó végtelen sok igazsághoz hozzáférhet. De semmi sem garantálja, hogy egyúttal az összes igazságot megismeri, lévén nincs mit gondolnunk – sem intuícóval, sem másként – *összesség* alatt.

Gödel, akinek a vállalkozását éppoly közelről fenyegeti ez az apória, ahogyan korábban a paranoia logikai kutyaszorítója fenyegette monadikus egzisztenciájában, nem reflektál direkt módon a nehézségre. Minden bizonnyal az is közrejátszik ebben, hogy Gödel gondolkodói pályafutása során soha nem tud felmu-

⁷⁷ „Axiómák olyan végtelen sorával állunk szemben, amely sor tovább és tovább bővíthető *bármínemű látható vég nélkül*, és úgy tűnik anélkül, hogy a legcsekélyebb lehetőség volna arra, hogy axiómáinkat *egyetlen véges generáló szabállyal összefoghassuk*.” *Gibbs-előadás* (1951) In: CW, III. 306 (kiemelés tőlem – MT).

tatni kimunkált filozófiai elméletet az intuícioról. Ahogyan a 70-es években Hao Wangnak bevallja: „Az intuíciónak nincs precíz tudománya, és jelenleg még nem tanulható” (LJ 169).⁷⁸ Az intuíció apóriája így inkább csak lappangó feszültségként van jelen Gödel gondolkodásában.

A feszültség olykor szövetszerűen tapintható. Gödel az 1951-es *Gibbs-előadásában* egy olyan érvelést követ, amely az általa védelmezett matematikai platonizmus mellett egyik nyomós érvként éppen azt hozza fel, amit a fentiekben a prediktív evidencia lehetetlenségével kapcsolatban mi is felhoztunk: az áttekintőkéességünk behatároltságát. Tegyük fel, mondja Gödel, hogy kezünkben van egy véges szabály, amely a matematika összes evidens axiómáját generálja. Még ebben az igen szerencsés helyzetben *sem tudhatnánk sohasem az emberi értelmi képességeink alapján*, hogy e szabály valóban ilyen, azaz az általa generált végtelen sok állítás csakugyan helyes-e. (Matematikai bizonyításunk a nem-teljességi tételek miatt nem lehet erről, a csalhatalatlan tudással felérő intuíciót pedig – az erre vonatkozó bizonyítékok hiányában – az előadás szövege zárja ki.) Ha viszont nem tudhatjuk ezt, akkor az emberi elme egy véges géppel ekvivalens, amely még a saját működését sem képes tökéletesen kiismerni. Így szükségképpen lesznek az emberi elme számára abszolút eldönthetetlen – azaz minden általa létrehozott formális rendszerben eldönthetetlen – problémák, ami annak bizonyítéka, konkludál az előadás gondolatmenete, hogy a matematika univerzuma nem az emberi elme alkotása, hanem a mentális aktusainktól

⁷⁸ Gödel szótárában a 40-es évek közepétől bukkan fel az intuíció terminus, és a szórványos használata alapján Gödel ekkortájt nem tévedhetetlen belátást, hanem sejtést, common-sense feltevést, természetes meggyőződést ért alatta. Az 1951-es *Gibbs-előadásban* nem szerepel a szó (szerepel viszont a percepció, amivel az intuíciót a későbbiekben majd párhuzamba állítja Gödel), míg az 1953-59 között hat különböző szövegvariánsban kidogozott *Is mathematics syntax of language?* tanulmányban ismét felbukkan a terminus. Gödel e szövegekben az intuíciót 1) olykor pszichológiai faktumként mutatja be; 2) párhuzamba állítja az érzékszervi percepcióval; 3) miközben használja *de re* és *de dicto* értelemben is (azaz az intuíció tárgyai lehetnek matematikai objektumok, de akár egyszerű fogalmak, tételek, axiómák is); 4) a tudás forrásának, és nem annyira magának a tudásnak tekinti, amennyiben egy kiinduló intuíció a későbbiekben gazdagodhat, de akár korrekcióra is szorulhat, sőt, adott esetben tévesnek is bizonyulhat. Az 1961-es *The modern development of the foundations of mathematics in the light of philosophy* és az 1964-es *What is Cantor's continuum problem?* írások már a husserli fenomenológia hatását mutatják. Lásd Charles Parsons: *Platonism and Mathematical Intuition in Kurt Gödel's Thought*. In: *The Bulletin of Symbolic Logic*, Vol. 1, No. 1 (1995), 44-74.

függetlenül létező objektív realitás, a fizikai külvilághoz hasonló exterioritású ideális külvilág.⁷⁹

Az előadás érvelését parafrázálva azt mondhatjuk, hogy a Gödel által kitűzött végtelen megismerési program kivitelezhetőségére vonatkozó pozitív intuíciónk *pontosan azért, hogy nem emelkedik fel az explicit tudás, a kartezianus intuitív evidencia, illetve a matematikai bizonyosság szintjére, válik a Gödel által támogatott matematikai platonizmus ismeretelméleti támaszává*. A platonizmus e körülmények között *konzisztenciát* ad a matematikai igazságok összességének, általa gondolható el a matematikai idealitások átláthatatlanul gazdag halmaza *összességként*, avagy univerzumként. Ha ellenben a gödeli projekt kivitelezhetősége valaha is intuitív evidenciává válna számunkra, ezzel máris érvként szolgálna a matematikai platonizmus ellen, és tenné egyben az összesség gondolati tartalmát ezen intuitív evidencia függvényévé, végső soron saját gondolkodói aktivitásunk termékévé. Gödel a matematikai intuicionizmussal-konstruktivizmussal folytatott vitájában mindvégig elutasítja ezt. Így viszont Gödel ismeretelméleti projektjének alapintuíciója nem lehet több egy nyitott sejtésnél, egy homályos előérzetnél, amelynek a teljesülésére a jelenben nincsen semmilyen garancia. Az

⁷⁹ „Nem kizárt, hogy létezik olyan finit szabály, amely a matematika valamennyi evidens axiómáját generálja. De ha létezik is ilyen szabály, az emberi értelmi képességeink alapján sohasem tudhatnánk, hogy valóban ilyen, azaz sohasem tudhatnánk matematikai bizonyossággal, hogy a szabály által generált valamennyi állítás helyes, más szóval csak arra lennénk képesek, hogy állításról állításra haladva tetszőleges véges számú állításról belássuk (*perceive*), hogy igazak. [...] Ez annyit jelentene, hogy az emberi elme (a tiszta matematika vonatkozásában) ekvivalens egy véges géppel, amely gép azonban a saját működését nem képes tökéletesen megérteni. [...] Ha az emberi elme egy véges géppel volna ekvivalens, úgy [...] léteznének abszolút értelemben eldönthetetlen diofantikus problémák is, az 'abszolút értelemben' kitéltet e helyütt úgy értve, hogy ezen állítások nem csupán egy adott axiomatikus rendszer keretei között eldönthetetlenek, de eldöntésükhöz bármely, az ember által felfogható (*conceive*) bizonyítás elégtelen. [...] Ha léteznék abszolút értelemben eldönthetetlen matematikai állítások, azzal aláássuk azt az elképzelést, mely szerint a matematika a tulajdon alkotásunk eredménye; az alkotónak ugyanis szükségszerűen ismernie kell alkotásának valamennyi tulajdonságát, hiszen az nem rendelkezhet olyan vonásokkal, amelyekkel nem alkotója ruházta fel. Ezen alternatíva tehát, úgy tűnik, ahhoz a nézethez vezet, mely szerint a matematikai tárgyak és matematikai tények objektíve, mentális aktusainktól és döntéseinktől függetlenül léteznek (vagy legalábbis valami így létezik bennük), azaz – a matematikai tárgyak vonatkozásában – egyfajta platonizmust vagy realizmust implikál” (CW III, 309 skk.).

intuíció ismeretelméleti státusza a valószínű sejtés és nem a csálhatatlan tudás. Gödel néhány kései megjegyzése valóban ezt erősíti meg:

Ha egy pozíciót az érvényességi körén túl alkalmazunk, az a legrosszabb módja a hiteltelenítésének. Különösen igaz ez az intuíció esetében: az intuícióra való hivatkozás több elővigyázatosságot és jártasságot igényel, mint a bizonyítások alkalmazása – nem pedig kevesebbet. Bár folyamatosan szükséges az intuícióra hivatkozni, mindig előrelépést jelent, ha egy intuíciót (vagy annak egy részét) sikerül bizonyításokkal felváltani és igazolni, amelyek kevésbé idealizált intuíciókra vezetnek vissza azt. [...] Az intuíció nem csálhatatlan. Egy matematikusnak gyakran először van egy intuíciója arról, hogy egy tétel feltehetőleg igaz, majd ezután bizonyítja is ezt. Ha egy tétel minden következménye ellentétes az intuícióval, akkor statisztikailag nagyon valószínűtlenné válik. [...] Nincs abszolút tudás. Mindent csak valószínűségekkel tudunk. Csupán feltevésekkel élünk, [feltesszük, hogy] van valamiféle valószínű intuíció – és nem egzakt kalkuláció – az a priori valószínűség meghatározására. [...] Semmiről sincs abszolút tudásunk. Csak evidenciafokokozatok vannak. (LJ 301-302)

Van azonban Gödelnek néhány elszórt megjegyzése, amelyek súlyosságban az iméntieknél is tovább mennek, és már magát a valószínűséget, a valószínűsíthetőséget kérdőjelezzik meg:

Ami intuitíve evidens, az még nem feltétlenül igaz. (LJ 302)

Mind az intuíció, mind az absztrakt tudás terén hiányzik a precíz fogalma annak, hogy mit is jelent evidensnek lenni. (CW II, 243)

Az evidenciák gyakran külső sugalmazások formájában vannak jelen. [...] Ugyanazzal a kérdéssel kapcsolatos evidenciák egyik napról a másikra megváltozhatnak. Az evidencia egyfajta [?], ami a tudattalanban megy végbe, automatikusan, könnyedén, de gyakran hamisan. [...] Az, hogy az ördög befolyása alatt állunk, azt jelenti, hogy [...] gyakran nem állunk igazi választás előtt. [...] Mintha retina nélkül vakon, vagy a fü-

lünkkel próbálnánk látni. A közvetlen evidenciáink ellentmondanak egymásnak.⁸⁰

Ezek szerint az evidenciafokozatok nem implikálnak szükségképpen valószínűségfokozatokat, mi rosszabb, akár az is előfordulhat, hogy a legmagasabb fokú evidenciák, a közvetlen evidenciáink ellentmondásban állnak egymással, anélkül, hogy rendelkeznének az ellentmondásos helyzet átlátásához szükséges „retinával”. Az abszolút eldönthetetlenség ezúttal az elemi intuíciók szintjén bukkan fel. Azt is látjuk, hogy az abszolút eldönthetetlenség olyan feszültséget tud gerjeszteni Gödel gondolkodásában, amely ténylegesen előhívja az ördög alakját és a gonosz befolyásától való szorongást. Úgy tűnik tehát, hogy Gödel gondolkodásának a legnagyobb feszültsége nem az intuíciónak a valószínű sejtés és a csalhatatlan tudás közti ingadozása, ismeretelméleti tisztázatlansága, hanem az a kontraszt, hogy dacára a *Gibbs-előadás*ban felvonultatott matematikai platonizmus melletti érvrendszer hatékonyságának, Gödel az ördögi következmények miatt voltaképpen mélységesen irtózik saját érvelésétől, amely az emberi elmét egy véges géppel azonosítja, amely előtt bizonyos problémák örökre átláthatatlanok, eldöntetlenek maradnak. Ő csak az ugyanebben az előadásban érintőlegesen felvetett, érvekkel alá nem támasztott ellenhipotézisre fogadhat, amely szerint „az emberi elme végtelenül meghaladja bármely véges gép kapacitását” (CW III, 310). Hogy Gödel személy szerint mennyire abszurdnak tartja azt, hogy létezne abszolút eldönthetetlen tétel, jól mutatja az is, hogy e meggyőződését határozottan kifejezésre juttatja a hasonló logikai kérdésekkel foglalkozó Emil Post előtt, aki ezt a nézetet képviseli, sőt lázasan törekszik bebizonyítani, és aki az abszolút eldönthetlenség bizonyításának próbálkozásai közben valamikor az 50-es években végleg megtévelyodik.⁸¹ Gödel bizonyosan kristálytiszván látja, hogy a Post álláspontjához való csatlakozás őt is védtelenné tenné az örülettel szemben. Látjuk már, hogy miért. Ha vannak igazságok, amelyek mindörökre takarásban maradhatnak az emberi elme előtt, akkor az

⁸⁰ P VII, C. Dawson átirat, 511, (idézi: DG 161). Az [?] egy olvashatatlan szó a gyorsírással írt szövegben.

⁸¹ Emil Leon Post egy olyan, a „gödeli mondatnál” is virulensebb mondat után kutat, amely nemcsak egy adott formális rendszerben, hanem minden formális rendszerben bizonyíthatatlan. Post egyik feljegyzése szerint Gödel előszóban gúnyosan elutasította és abszurdnak ítélte az abszolút eldönthetlenség eszméjét. Post további kutatásait e téren hátráltatja az erőfeszítéseivel párhuzamosan újra és újra kiújuló idegbaja. Postot végül az egyék elektrosokk kezelését követő szívrohamra viszi el 1954-ben. Lásd DG 169-196.

ördög is mindörökre elleplezheti magát Isten álarca mögött, és ezt, vagyis az Istenben megbúvó Gonosz végső igazságát soha nem fogja tudni feltárni a korlátolt emberi ész. Ha létezik abszolút eldönthetetlen állítás, akár csak egyetlen, ez már elég ahhoz, hogy az általa vetett árnyékban alattomban minden a visszájára forduljon. Post a maga bizonyítási kísérleteivel tehát voltaképp helyet készít az ördögnek, és ezért – ha felidézzük Leibniz *Otium Hanoveranum*-jának idevágó passzusát – Isten színről színre látása helyett, amelyben az üdvözültek részesülnek, az a pokoli büntetés vár rá, hogy a rosszat kell színről színre látnia, és a kínzó látomásai Isten tudja meddig gyötrik majd a túlvilágon.⁸²

Az emberi megismerés elvi korlátlansága ezért Gödel számára nem pusztán intuitív igazság, az intuíción legerősebb értelmében, hanem jóval több annál: ortodoxia. Minden kétely felett álló hittétel. Rögeszmésen vallott dogma. És mint dogma, védőpajzs a legrosszabb ellen. Egy monász számára az örület még a halálnál is rosszabb, hiszen mint korábban már láttuk, az ész őrzöngésének legvégső foka nem egyéb, mint az önmagát kárhozatra kárhoztatás ördögi köre, amelybe belegabalyodva az örült mindig találni fog logikus érvet arra, hogy a sötét gondolataiba börtönözve meneteljen körbe és körbe, az idők végezetéig. Ezzel szemben a halál, vagyis a földi élet küszöbének átlépése akár az anyagi tudás közelébe is emelhet. Ennyiben, ha az abszolút tudásba bepillantó Husserl a halál fenyegeti, mint azt Gödel véli, e fenyegetés voltaképp csak annyit tesz, hogy a filozófus vérszesen közel került az anyagi lét minőségéhez, ahol az intuitív tudás végtelen sok dolgot fog át egyszerre, és a világ struktúrája könnyen végleg átpenderítheti őt az anyagi rendbe. Ha így vesszük, az azonnali halálnak ez a lehetősége ígéretes tudományfejlődési perspektívát nyit meg, melynek során az emberi szellem – amely Gödel feltételezése szerint csak ideiglenesen van összekötve a Turing-gépként működő aggyal és az ettől elválaszthatatlan megszámálható idő-szukcesszivitással – a jövőben egy szép napon levál-

⁸² G.W.Leibniz – J.F.Feller: *Otium Hanoveranum, sive Miscellanea* 1718, 179. Az 1698 előttré datálható szöveghegy szerint „a purgatórium olyan hosszú ideig tart, amennyi idő szükséges ahhoz, hogy a lélek elforduljon a korábbi vétkeiben rejlő rosszaság szemlélésétől, és így a lélek kínja abban áll, hogy látja a vétket, a rosszat és az ördögöt, ahogyan a mennyei boldogság abban áll, hogy látja Istent és a jót. Ám akik Istennel szemben ellenséges érülettel halnak meg, azok gonoszsága végtelen nagy, hiszen az ártó szándékban végtelen gonoszság rejlik” (Lloyd Strickland angol fordításából fordítom, lásd www.leibniz-translations.com/purification.htm).

hat tökéletlen hordozójáról és átköltözhet az anyagi rendbe. Gödel néhány megjegyzése valóban ebbe az üdvtörténeti irányba tapogatózik:

A világ (beleértve az emberi kapcsolatokat), mint tudjuk, távolról sem tökéletes. Ám az élet, mint tudjuk, lehet, hogy nem azonos egy individuum teljes élettartamával. Lehet, hogy egy másik világban folytatódik, ahol nincs betegség vagy halál, ahol minden házasság boldog, és ahol minden munka (minden foglalkozás) örömteli. Nincs bizonyíték a lélekvándorlás ellen. Egy lélek csak egy hozzá illő testtel egyesülhet, és visszaemlékezhet az előző életére. Sok technika létezik az emlékezet fejlesztésére. Lehet, hogy hetven év igen tökéletlen élet szükséges egy későbbi tökéletes élethez, amely kárpótol majd az előzőért. (LJ 316-317)

Az emberi ész elvileg magasabb szintre fejleszthető (bizonyos technikák segítségével). Vannak más világok és más magasabb rendű értelmes lények. A világ, amelyben élünk, nem az egyetlen, amiben élni fogunk, vagy éltünk. Az ész az emberi nemben minden irányban ki fog fejlődni” (LJ 316)⁸³

Gödel szerint így végső soron „elgondolható, hogy egy napon az illúzió szerteoszlik, és akkor minden cselekvésünket szimultán fogjuk véghezvinni”.⁸⁴ Szimultán, akár az angyalok, akiknek a kognitív aktusaik már az abszolút tudásra jellemző pillanatszerű egyidejűséggel mennek végbe.

Minden jel arra mutat, hogy elértük Gödel töprengéseinek azt a szintjét, ahol az intuícióit a lehetséges világok sokaságában ereszti szélnek, és a jelenben megoldhatatlan őrrítő apóriákat, logikai kutyaszorítókat a lehetséges jövőkből visszatekintve próbálja meg fellazítani, ahelyett, hogy a jelenből kiindulva direkt támadná őket. Gödel nem hisz a jelen bizonyosságaiból kiinduló dedukció mindenhatóságában.⁸⁵ A diabolikus világ lehetősége, az intuíció teljesítőképessége.

⁸³ Gödel 2., 4., 5., 8. tézise.

⁸⁴ Gödel, P X (C. Dawson átírata), 24, idézi: DG 364.

⁸⁵ Még a matematikán belül sem: „Szeretnék rámutatni, hogy lehetséges úgy megsejteni valamely univerzális állítás igazságát (teszem azt verifikálhatom, hogy *bármely* adott egész számra teljesül egy bizonyos tulajdonság), hogy egyúttal azt is sejtjük: a szóban forgó tényállásnak nem létezik általános bizonyítása. [...] Ha a matematika, a fizikához hasonlóan egy objektív világ leírása, akkor miért ne alkalmazhatnánk induktív módszereket a matematikában is, éppúgy, mint a fizikában? Manapság a matematikában ugya-

sége, az igazságok végtelen sokaságának kimerítő megismerése, a lehető legtökéletesebb világ továbbtökéletesítése mind olyan gondolatlabirintusok, amelyek a jelenlegi korlátozott intuíciónkra támaszkodva nem feltétlenül kezelhetők. De miért ne lennének kezelhetők egy majdani átfogóbb intuícióval? Nyilván Gödel tudja a legjobban, hogy a kiinduló axiómáit vég nélkül gyarapító evolútív tudomány soha, jövőbeli fejlődésének egyetlen konkrét pillanatában sem lesz teljes. Valóban így van, de ez csak a korlátolt jelenből kiinduló intuíciónk igazsága, amely a jelenbeli korlátot terjeszti ki – az intuíció spontaneitásához méltatlan mechanikussággal – a végtelen jövőre. Ez az intuíció épp a szellem plaszticitását, spontaneitását, nem mechanikus fejlődőképességét téveszti szem elől: azt, hogy nem csak hogy lehet, de nagyon is valószínű, hogy a szellem egy jövőbeli állapotában aktuálisan végtelen sokaságokat fog majd át egyetlen intuícióval. Annál is hihetőbb forгатókönyv ez, mivel a leibnizi monász természetes észlelőapparátusa már eleve végtelen sokaságokat fog át, végső soron magát a végtelen világegyetemet, és miután Gödel számára nincs lényegi különbség az érzéki észlelés és a matematikai intuíció működésmódja között,⁸⁶ ezért a matematikai intuícióban is benne kell rejlenie a végtelen átfogás lehetőségének. Ha e forгатókönyv valósággá válik a jövőben, a monász a saját időbeli pozícióját minden bizonnyal úgy fogja ekkor elgondolni, mint ami végtelen távolságra van a mostani jelenünktől, de e távolságot mégis befutotta. Gödel így töpreng az egyik jegyzetlapján:

Vajon tényleg lehetséges volna (ellentmondás nélkül), hogy olyat éljünk meg, ami végtelen sok egyedi tény után következik? Elgondolható egy olyan szituáció, amelyben visszaemlékezünk arra, hogy végtelen sok mindent vittünk véghez. [...] Lehetséges, hogy egy napon ez a szituáció megvalósul (amelyben az, amit korábban megéltünk egyre gyorsulna [mintha egy végtelen hosszú élet telt volna el]). [...] Másként fogalmazva, létre tudunk hozni egy elméletet nem-arkhimédészi idővel (azaz egy nem-arkhimédészi módon rendezett halmazzal, amely pontosan azt a

naz az attitűd érvényesül, mint ami régen az összes tudományban, ti. mindent a definíciókból (avagy ontológiai terminológiával: a dolgok lényegéből) próbálunk levezetni, kétségbevonhatatlan bizonyítások segítségével. Lehet, hogy ez a módszer, amennyiben egyeduralomra tör, éppoly tévesnek bizonyul majd a matematikában, mint egykor a fizika esetében” (CW III, 313). Ha ez az érvelés elfogadható a matematikában, a fortiori követhető a filozófiai és üdvtörténeti fejtegetések esetében.

⁸⁶ Lásd LJ 226.

szerepet játszhatja, amit az idő játszik számunkra), és meg tudunk alkotni egy lényt, aki felismeri ebben az időben a (múltjához tartozó) ki-jelentéseket. (P VI, 431)⁸⁷

A nem-arkhimédészi módon rendezett idő fantasztikus eszméje – amely elgon-dolhatóvá teszi azt, hogy egy konkrét időpontot végtelen hosszú idő eltelése előzzön meg, és ez az időpont ennek dacára bekövetkezzen, jelenvalóvá váljon – Gödelt a lehető legközelebb viszi a monadikus idő leibnizi fogalmához, amely az idő minden egyes részében végtelen sok pillanatot tételez. A két idő-fogalom ugyanazt a potenciált hordozza magában: mindkettő képes egy végtelen időtáv-latot jelenvalósággá, egy jövőbeli valószínű eseményt realitássá tenni. A nem-arkhimédészi idő elérhető közelségbe hozza a matematikai intuíciónban potenci-álisan benne rejlő végtelen átfogást. A végtelen sok „egyedi tényre” visszatekin-tő intuíció nem a jelenből a lehetséges jövő felé irányuló rendszerező pillantás, hanem a jövőből a lehetséges múlt felé irányuló intuitív anamnészisz (Gödel „visszaemlékezésről” beszél), amely ha egyszer megvalósul és a tudomány al-kalmazásba veszi, igaz lesz rá, hogy tudása végtelen sok egyedi axiómát fog át, anélkül hogy algoritmikus módon tett volna szert rájuk. Olyan intuíció ez, amely végtelen sok előzőleg „véghezvittet”, azaz végtelen sok önnön „múltjához tartozó kijelentést” fog át, anélkül, hogy képes lenne felsorolni őket,⁸⁸ amelyek-ről azonban mégis tisztán látja, hogy a jelen szituációjának előfeltételét alkotják. A nem-arkhimédészi idővel és az intuitív anamnészisszel a gödeli evolutív tu-domány projektjét már sem véges, sem végtelen időtávlatban nem korlátozhatja sem elvi, sem gyakorlati nem-teljesség. Persze, hogy mi az a *raison*, ami a nem-

⁸⁷ Az arkhimédészi rendezés kritériuma: egy halmaz így van rendezve, ha minden $a < b$ halmazbeli elemhez található olyan n természetes szám, hogy $na > b$. Ilyen módon rendezett pl. a természetes, racionális és valós számok halmaza. A nem-arkhimédészi rendezésre példa a nem-standard analízisben a valós számok infinitezimális ε -okkal – azaz a valós számoktól eltérő matematikai objektumokkal – kiegészített teste, ahol ε minden pozitív valósnál kisebb, de nullánál nagyobb mennyiség (ezért $\varepsilon < b$ -ra nincs olyan n természetes szám, hogy $n\varepsilon > b$, hiszen $n\varepsilon$ továbbra is minden pozitív valósnál kisebb mennyiség). A nem-arkhimédészi rendezést elképzelhetjük úgy is, hogy a termé-szetes számokat felsoroló végtelen papírszalagot visszahajlítjuk és összeragasztjuk a szalag elejével, majd újra elvágjuk a szalagot valahol máshol, pl. az 1 és 2 között. Ekkor a sza-lagon a 2, 3, 4, ... 1 sorozat úgy lesz hierarchikusan rendezve, hogy bármely $a \neq 1$ számra $a < 1$ és bármely n természetes szám esetén $na < 1$, vagyis e rendezés immár nem arkhimédészi.

⁸⁸ Hisz „az intuíció más, mint a konstrukció: az intuíció egy pillantással átlát” (LJ 302).

arkhimédieszi idő fikcióját a közönséges idővel szemben kitüntetheti és valóságossá teheti, Gödelnél ugyanolyan megválaszolatlan kérdés marad, mint Leibniznél a világ időszerkezetének *raison*-ja. A lehetőség fogalma így mindkét gondolkodónál homályos marad. Ám ettől még a lehetőség mindkettőnél megmarad: „A lehetséges legjobb világ követelményénél a világ megszerkesztését a vágyak kielégítésének maximum-elve vezérli. Nevezetesen, [miután rengeteg megvalósíthatatlan lehetőség van a világunkban, ez szükségképpen] az előlétezés egy másik világra. Leibniz is ebben az irányban tapogatozik” (LJ 312). Egy másik világba, talán az anyagi világba való ugrást mindkét gondolkodó racionális lehetőségként fontolgatja...

Mivel zárjuk? A lehetőség fogalma nem teljesen világos, az intuíció teljesítő-képessége nem teljesen átlátható, ráadásul az ördög akár meg is téveszthet egyik-másik intuíciónkkal. Igaz. De nem ez számít. A valószínűségeket komolyan fontolóra vevő, a jövőben keresgélő és a jövőből visszafelé gondolkozó Gödel nem torpan meg a jelen ördögi körei láttán. Valójában elég, ha kitart, ha nem örül meg, ha nem enged a kárhozatos és mérgező gondolatmenetek szédületének, mert az idő neki dolgozik. Az üldözési mániája által éhhalálba kergetett idős gondolkodó paranoiája ekkor paradox módon a kitartás, a józan ész megőrzése attitűdjének tűnik. Hiszen ha kitart, egy napon talán, amikor már végtelen sok idő, vagy akár végtelenszer végtelen sok idő eltelt, e végtelenszer végtelen idő után egy napon egyszer csak ott áll majd a napnál világosabb bizonyíték arról, hogy az intuíció mindent képes átfogni és az ördög csak egy rossz álom, amit már senki sem álmodik tovább.

Irodalom:

Cassou-Noguès, Pierre: *Les démons de Gödel – Logique et folie*, Éditions du Seul, 2007. [= DG]

Csaba Ferenc (szerk.): *A matematika filozófiája a 21. század küszöbén*, Osiris kiadó, 2003.

Dawson, John W. Jr.: *Logical Dilemmas, The Life and Work of Kurt Gödel*, AK Peters, Wellesley, Massachusetts, 1997.

Gödel, Kurt: *Collected Works* I-V, Oxford University Press-Clarendon Press, 1986-2003. [= CW]

Hao Wang: *Reflections on Gödel*, The MIT Press, 1995.

Hao Wang: *A Logical Journey: From Gödel to Philosophy*, The MIT Press, 1996.
[= LJ]

Van Atten, Mark: *Essays on Gödel's Reception of Leibniz, Husserl, and Brouwer*, Springer, 2015.

Kreisel, G: *Kurt Gödel, Biographical Memoirs of the Fellows of the Royal Society*, 1980, 26. kötet

Leibniz, Wilhelm Gottfried: *Die Philosophischen Schriften*. Hrsg.: C. I. Gerhardt. 1-7. Band. Berlin, Weidmann 1875-90. Verlag-Hildesheim, New York, 1978. (röv. G)

Leibniz, Wilhelm Gottfried: *Sämtliche schriften und briefe* (ed. Akademie der Wissenschaften), multiple volumes in 6 series, Berlin, Akademie Verlag, 1923 – (röv. A)

Leibniz, Wilhelm Gottfried: *Textes inédits*, 1-2, Gaston Grua (éd), PUF, 1948, 1998.

Leibniz, Wilhelm Gottfried: *Válogatott filozófiai írások*, Európa kiadó, Budapest, 1986.

Leibniz, Wilhelm Gottfried: *De l'horizon de la doctrine humaine*, (éd. par M. Fichant), Vrin, 1991.

Leibniz, Wilhelm Gottfried: *Confessio philosophi, Papres Concerning the Problem of Evi*, 1671-1678. Yale University Press, 2005.

„La correspondance Leibniz-Fontenelle et les relations de Leibniz avec l'Académie royale des Sciences en 1700-1701”. (par Birembaut Arthur, Costabel Pierre et Suzanne Delorme) In: *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*. 1966, Tome 19 n°2.

Leibniz, Wilhelm Gottfried: *Double infinité chez Pascal et Monade*. Essai de reconstitution des deux états du texte par Frédéric de Buzon, In: *Les Études philosophiques* 2010/4 (n° 95)

Parsons, Charles: „Platonism and Mathematical Intuition in Kurt Gödel's Thought”. In: *The Bulletin of Symbolic Logic*, Vol. 1, No. 1 (1995), 44-74.

Resher, Nicholas: *On Leibniz: Expanded Edition*, University of Pittsburgh Press, 2013.

Strickland, Lloyd: *Leibniz reinterpreted*, Continuum, London, 2006.

Strickland, Lloyd (ed.): *The Shorter Leibniz Text. A Collection of New Translations*, Continuum, 2006.

Strickland, Lloyd: „Leibniz’s Philosophy of Purgatory”. In: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2010. Vol. 84, No. 3.

Tieszen, Richard: *After Gödel*, Oxford University Press, 2011.

Kállay Géza:

Sponte sua: *spontán értelemképződés*
és narratív-drámai önazonosság

Tengelyi László *Élettörténet és sorseseemény*¹ és *Tapasztalat és kifejezés*² című könyveiben a főként Husserlre, Merleau-Pontyra és követőire alapozó fenomenológia diakritikus módszerével a jelenségeket a tudatban (és először nem például a nyelvben, vagy az *iti-létben* /*Dasein*/) kívánja megragadni és értelmezni. Az értelmezett jelenség az *élmény* terminust kapja. Az uralhatatlan, spontán – *sponte sua* – értelemképződésnek Tengelyi a *tapasztalat* elnevezést adja. A tapasztalat révén valami új keletkezik a tudatban. „Ez az újdonság” – írja Tengelyi – „előreláthatatlan módon, megelőző várakozásainkat keresztülhúzva támad”, „mindenkor a meglepő, a váratlan, az előreláthatatlan lehetőségét hordozza magában”.³ A tapasztalat ebben az értelmezésben tehát hirtelen fordulat, nem-várt (sors)eseemény, amelyről a tudat – első hallásra különös módon – „nem tud”: a tudat „lepődik meg leginkább”. Tengelyi a Boros Gábor által szerkesztett *Filozófia* című kötetben, az „Új fenomenológia Franciaországban” című fejezetben a 20.-21. század fordulóján bekövetkezett fenomenológiai irányváltás legfontosabb mozzanataként annak a tapasztalatban megjelenő *értelmi többlet*nek a vizsgálatát jelöli meg, amely visszavezethetetlen az értelemadó tudat teljesítményére.⁴ Sőt, amikor *A bűn mint sorseseemény*ben Tengelyi a

¹ Tengelyi László: *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1998. Továbbiakban: *Élettörténet*.

² Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2007. Továbbiakban: *Tapasztalat*.

³ *Tapasztalat*, 345.

⁴ „Leszögezhetjük, hogy a kortárs francia fenomenológusok [elsősorban Richir, Henry és Marion] a fenomént olyan *esemény*ként fogják fel, amellyel *valami új tör be a tudatba*. Az ’értelemképződés’, ’értelemhatás’, és az ’önkinyilatkoztatás’ szavak közötti különbségek ellenére a fenomén fogalmának újraalkotása a mai fenomenológiai gondolkodás alaptendenciájának tekinthető.” Tengelyi László: „Új fenomenológia Franciaországban”. In: Boros Gábor (szerk.): *Filozófia*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2010, (1346-1371), 1356, a kiemelések eredetiek.

bűn fogalmának kulcs-mozzanataként a hirtelen, meghökkentően feltörő *el-lentmondást* jelöli meg, ami *sorsfordulatot* eredményez, ilyen „spontán”, meghökkentő tapasztalati értelmet ismer föl.⁵ Ezért úgy tűnik, Tengelyi ezt a fenomenológiai *fordulatot* voltaképpen már 1993-ban, a *Bűn*-könyv megjelenésekor megtette; filozófiai módszerének egyik legfontosabb – ha nem a legfontosabb – rendező, jelenségszortosító, gondolatstruktúrákat képző elve tehát a tapasztalat meglepő, váratlan önmagában értelemadó fordulata, amelyről a tudat min-teny ‘utólag értesül’.

A spontán értelemképződés jelenségét *különösnek* neveztem, és valóban fontos kérdés, miért van szükség valami olyasminnek a feltételezésére, amelyről keletkezésekor a definíció értelmében nem tudhatunk, mert sem a reflexióban, sem a nyelv segítségével nem férünk hozzá. Tengelyi maga is hangsúlyozza: „Emberi lények életében kifejezés, nyelv és fogalom nélküli tapasztalat nem fordul elő”.⁶ Afelől sincs kétség, hogy – mint Tengelyi írja – „utólag mégis könnyűszerrel rábukkanhatunk az újonnan keletkező értelem előhírnökeire”, az „újonnan feltáruló értelmet előhírnökei, előjelei és előlegeződései olyan utalás-összefüggésbe ágyazzák be, amely utólag értelemrögzítés támpontjául szolgálhat”.⁷ Azonban az újnak valóban *újnak* kell lennie és maradnia. Különleges helyzet áll elő, mert az igazán új nem tagozódik be maradéktalanul az értelemadás folyamatába. Az értelemadás a kiterítés, az *Auslegung*: itt a reflexió uralni kívánja a jelentéseket, és már ismert fogalmak alá rendeződik, illetőleg a megszokott fogalomképzés analógiájára körbejárható, többé-kevésbé megragadható, definiálható fogalmakat hoz létre. Azonban – mint ezt Tengelyi kiemeli – a „magától képződő értelem [...] azért képes élettörténetünkben olykor valósággal új kezdetet teremteni, mert abban a pillanatban, amikor felszínre tör, mindig tartalmaz még olyan értelemkezdeményeket is, amelyek az utóbb fellelt utalásösszefüggésbe nem illeszkednek bele, és ezért a visszatekintő értelemrögzí-

⁵ Magát a bűn Tengelyi-féle meghatározását idézem fel: „*A bűn sorsesemény; olyan tett tehát, amely sorsfordulatot idéz föl, és már maga is sorsszerűen játszódik le; e tett során a cselekvő a rosszat, melyet – ‘eredendő szétválástásként’, avagy ‘eredendő megfordításként’ – a ‘sorsösszefüggésben’ készen talál, szabadságának erejével és felelősségének terhére úgy tartja fenn, alakítja át vagy tetezi meg, hogy ezáltal önmagával szembe kerül, miközben ebben az eleve meglévő, végül azonban nyíltan is föltörő ellentmondásban kényszerűen ‘saját sorsára’ ismer.*” Tengelyi László: *A bűn mint sorsesemény*. Budapest, Atlantisz, 1992, 259, a könyvben is végig dőlt betűvel.

⁶ *Tapasztalat* 347.

⁷ *Élettörténet* 38.

tésnek végül is áldozatul esnek: kiszorulnak azokból a módosított történetekből, amelyekkel a bekövetkezett fordulatról megkísérlünk számot adni magunknak”.⁸

Talán szemléletileg segít, ha felidézzük Paul Ricoeur gondolatait a metaforizálódás és szimbólummá alakulás közben képződő jelentéstöbbletről, valamint Wittgensteinnak azt a metaforáját, hogy egy csészére akár egy gallon vizet is rátölthetnek, akkor sem lesz képes többet befogadni, mint a csésze eleve adott űrtartalma. Ricoeur a jelentés túláradásról, túlcsoordulásról beszél: *surplus of meaning*. Azaz a jelentések kiterjedése során mindig marad valami, amiről természeténél fogva pontosan számot adni nem tudunk, és mégis hat ránk. Nem annyira a tudatunkat, gondolkodásunkat befolyásolja, mint inkább a másokhoz és a világhoz való általános viszonyunkat. Közvetlen fogalmakban megragadhatatlan magatartásunkat: *ahogy*an vagyunk (being *as*) vonja hatása alá.⁹ Wittgenstein pedig 1929-ben etikáról tartott előadásában annak összefüggésében használja metaforáját, hogy amennyiben a világ tág értelemben vett jelenségeit (ide értve belső világunkra vonatkozó reflexióinak is) tényállásokat rögzítő fogalmi-szerkezeti „csészékbe” öntjük, minden ki fog maradni (és szét fog folyni), ami által arról tudnánk beszélni, hogy minek mi az értéke és jelentősége az életünkben.¹⁰ Mind Ricoeur, mind Wittgenstein esetében arról van szó: egy már meglévő sémából, formából, szép kerek fogalomból valami mindig ki fog türemkedni, ki fog csordulni, csorogni.

⁸ *Élettörténet* 38-39.

⁹ Ez a gondolat Ricoeur legtöbb hermeneutikai tárgyú írásában felbukkan, egyik tömör megfogalmazására nézve lásd: Paul Ricoeur: „Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics”. In: Charles E. Reagan-David Stewart (szerk.): *The Philosophy of Paul Ricoeur. An Anthology of His Work*. Boston, Beacon Press, 1978, 134-148.

¹⁰ „Our words used as we use them in science, are vessels capable only of containing and conveying meaning and sense, *natural* meaning and sense. Ethics, if it is anything, is supernatural and our words will only express facts; as a teacup will only hold a teacup full of water [even] if I were to pour out a gallon over it.” (A természettudományokban használatos szavaink edények, amelyek csak arra képesek, hogy jelentést és értelmet tartsalmazzanak és közvetítsenek, *természetes* jelentést és értelmet. Az etika, bármi is legyen ez, természetfölötti, miközben a szavaink csak tényeket tudnak kifejezni; ahogy egy teáscsésze akkor is csak egyetlen teáscsészényi vizet lesz képes befogadni, ha egy gallon [kb. 4,5 liter] vizet töltenék is rá). Ludwig Wittgenstein: „A Lecture on Ethics”. In Uő.: *Philosophical Occasions 1912-1951*. Szerk. James Klagge and Alfred Nordmann, Indiana and Cambridge, Hackett Publishing Company, 1993 (36-44), 40, ahol másképpen nem jelzem, a fordítás az enyém.

Tengelyi László azon izgalmas filozófusok közé tartozik, akik szerint az új jelentés a fogalmak peremvidékein, a fogalmakat körülvevő, derengő holdudvarban képződik, Merleau-Ponty kifejezésével élve a „vad tartományban”.¹¹ Szó sincs azonban arról, hogy a másik végletbe esnénk, és tagadnánk, hogy lennének megragadható, sőt definiálható fogalmaink (pl. olyan szabatosan meghatározott fogalmaink, amelyeket a logika használ). Ahogy Tengelyi írja, a ki nem fejezhető értelem-többletnek „kontrasztértéke”, „diakritikai meghatározottsága” van, azaz csupán a „nyelvi és fogalmi jelentésekhez képest”¹² létezik, hiszen már pusztán felismeréséhez rászorul a nyelvi és fogalmi jelentésekre. A *Filozófiai Vizsgálódások* Wittgensteinjával szólva az új jelentés új játékszabályt követel,¹³ de szükségképpen marad értelmetlen, azaz a rendszeren kívüli, ha az új szabályt nem a már ismert, szokásként gyakorolt, sőt valamely jól begyakorolt praxisunk analógiájára hozzuk létre és fogadjuk be; ott, ahol már úgy érezzük: mint a nyelvközösség tagjai, viszonylagos biztonsággal mozgunk a jelentések között. Ugyanakkor – Stanley Cavell szavaival élve – Wittgenstein „nyitott marad a fenyegető kétélyre” („Wittgenstein remains open to the threat of skepticism”),¹⁴ hiszen arról is tudunk, hogy a már megszokottba gyömöszölés, azaz az értelmezés, értelemadás közben valami kimaradt, valami a peremeken kitüremkedett, bár roppant nehéz pontosan megragadni, megfogalmazni, *mi* az, és ez joggal tölt el minket kétségekkel.

Figyelemreméltó, hogy Tengelyi olyan roppant súlyos kérdéshez érkezik, amely, úgy tűnik, végigkíséri a nyugati filozófia történetét. Ez a súlyos kérdés

¹¹ Már Tengelyi László angol nyelven megjelent könyvének címében – *The Wild Region in Life-History* – a *wild (sauvage) region* Merleau-Ponty „vad tartomány” kifejezését visszhangozza, Vö.: László Tengelyi: *The Wild Region in Life-History*. Transl. from the German by Géza Kállay and the Author. Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2004, lásd: különösen 101-106, valamint Tengelyi: *Élettörténei*, 125-134.

¹² *Tapasztalat*, 347.

¹³ Vö. Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin, második javított kiadás, Budapest, Atlantisz, 1998, 30-31 (§§ 23-24). Továbbiakban: *Vizsgálódások*.

¹⁴ „One misses the drive of Wittgenstein if one is not [...] sufficiently open to the threat of skepticism (i.e. to the skeptic in oneself); or if one takes Wittgenstein [...] to deny the truth of skepticism.” (Elvétjük Wittgenstein filozófiának fősdrát, ha nem vagyunk elég nyitottak a kétély fenyegetésére (azaz a bennünk lakó kétkedőre), vagy ha Wittgensteint úgy értelmezzük, hogy tagadja a kétély igazságát). Stanley Cavell: *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Oxford, Oxford University Press, 1979, 47.

különbség és azonosság viszonya és határa. Ha igaz, hogy minden változik és szüntelenül, feltartóztathatatlanul átalakulóban van (el-különböződik önmagától), megállapítható-e bármi megfogható, szilárd, visszatérő és maradandó a világ jelenségeiről? A kérdésnek Hérakleitossszal kezdődően lenyűgöző története van, de most természetesen nem erről van szó. A tapasztalatban felvillanó új értelem a tudattól idegen; kívülről ékezik, és – mint Tengelyi Husserlre hivatkozva mondja – „atematikus”,¹⁵ tehát úgy értelmes, hogy mintegy „ez az értelem már lát minket, de mi még nem látjuk”. Tengelyi atematikus tapasztalati értelem és tematizáló, birtokba vevő kifejezésértelem viszonyát egy-egy párhuzamosan képződő *mint*-struktúrában ábrázolja. „Egyedi látványok egész sokasága úgy értelmeződhet a tapasztalatban, *mint* egyazon tárgy megannyi képe vagy alakja: az 'egyazon' szó eközben atematikus azonosságra utal. Kifejezetté ez az önmagában a kifejezést még nélkülöző azonosság azáltal válik, hogy alkalmazzuk rá az azonosság fogalmilag rögzített (meta-)kategóriáját. Ha például az egyedi látványokat fogalmilag azonosítjuk, és *mint* egy meghatározott kastélyt fogjuk fel őket, akkor ezzel a *mint*-tel már kategoriálisan rögzített azonosságot fejezünk ki. Ez szolgál alapul a legegyszerűbb ítélet, például a következő kijelentés számára: 'Ez kastély'”.¹⁶

Ez a párhuzamos *mint*-struktúra a történetmondás (elbeszélés, narratíva, „kiterítés”) egy lehetséges modellje is lehet, hiszen az értelemadás, értelemtulajdonítás gyakran egy történetben lehetséges számunkra, legyen az a történet bármilyen rövid és egyszerű is. Ezért kapcsolódik össze szervesen és megvilágító erővel – Tengelyinél éppúgy, mint Ricœurnél vagy McIntyre-nél, akikre Tengelyi gyakran hivatkozik is¹⁷ – tapasztalat (azaz spontán értelemképződés), élmény (azaz értelmezett jelenség) és identitás (személyes önazonosság). Hiszen tapasztalatból élmény mibennünk, mondhatni a „mi kedvünkért” válik. Tapasztalat és élmény drámai viadalának küzdőtere pedig identitásképződésünk egyik legfontosabb – ha nem is kizárólagos – terepe. A *mint*-struktúrák képződését, azaz spontán értelemképződés (tapasztalat) és tematikus értelemadás diakritikus feszültségét Shakespeare *Macbeth*jének történetmodelljén át mutatom be.¹⁸ Ha

¹⁵ *Tapasztalat*, 347.

¹⁶ *Tapasztalat*, 348.

¹⁷ Pl. *Élettörténei*, 16-24.

¹⁸ A *Macbeth* magyar szövegét az alábbi kiadás alapján idézem: William Shakespeare: *Macbeth*. Fordította, jegyzetekkel és bevezetővel ellátta: Kállay Géza. Budapest, Liget Műhely Alapítvány, 2014. Továbbiakban: *Macbeth*-Kállay. Az angol szöveget pedig: William Shakespeare: *Macbeth*, Updated Edition, The New Cambridge Shakespeare,

az értelemképződést és az értelemadást a dráma segítségével valóban „dramatizáljuk”, például különböző szerepeknek feleltetjük meg, akkor igen személetes kép (valóságos „csatater”) bontakozik ki, és a darab szövegének megértéséhez is közelebb juthatunk.

A tapasztalatban felvillanó új értelem – mint mondtam – kívülről ékezik, és „atematikus”, tehát úgy értelmes, hogy úgyszólván „már lát minket, de mi még nem látjuk”. Ezt a szerepet a *Macbeth*-ben a boszorkányokra (helyesebben: Vész-lényekre) oszthatjuk.¹⁹ A darab legelső jelenetében ők már látják Macbethet:

ELSŐ BOSZORKÁNY: És hol a hely?

MÁSODIK BOSZORKÁNY: A mezőn.

HARMADIK BOSZORKÁNY: Megyünk, s Macbeth odajön.

(1.1. 6-8)

Azonban csak a harmadik jelenetben állnak Macbeth (és barátja, Banquo) elé és köszöntik, a szakirodalomban általában „próféciaírnok” nevezett szavakkal:

ELSŐ BOSZORKÁNY: Éljen Macbeth, üdv neked, Glamis thánja!

MÁSODIK BOSZORKÁNY: Éljen Macbeth, üdv neked, Cawdor thánja!

HARMADIK BOSZORKÁNY: Éljen Macbeth, a későbbi király! (1.3. 45-47)

A köszöntéseknek (tulajdonképpen a második kettőnek) valóban van jövőre vonatkozó értelme (és kétségtelenül Banquo néhány sorral lejjebb „kedvező *jóslatok*”-nak [„great prediction”, 1.3. 53] mondja őket), de valójában nevek, amelyekre Bertrand Russell azt mondaná, hogy „meghatározott leírásokat”

szerk. A. R. Braunmuller, Cambridge, Cambridge University Press, 2013. Továbbiakban: *Macbeth*-Braunmuller.

¹⁹ Az angol szöveg a három boszorkányra a megszólalásokat jelölő nevek esetében utal „boszorkány”-ként (*witch*), a többi szereplő hol *weird* [sic!], hol *wayward*, ill. *weyward sister*-eknek nevezi őket. A *weird* Shakespeare korában jelentett „végzetes”-t (ma a *weird* értelme inkább „különös”), a *waleyward* lehet a *weird* írásváltozata, de jelenthet „kiszámíthatatlan”-t, sőt, „hóbortos”-t is. A három nővér értelmezése tehát az egyik legnehezebb feladat, és Szabó Lőrinc „vészbánya”-ja helyett azért fordítottam őket „vészlények”-nek, mert a *banya* rögtön eldönti róluk, hogy nők, holott például szakálluk is van, s a *vészlány* talán jobban érzékelteti a velük kapcsolatos sokértelműséget. Bővebben *Macbeth*-Kállay, 22-24.

tartalmaznak, csak éppen a Vészlények nem a „jelenlegi francia királyról” beszélnek (aki kopasz),²⁰ hanem „a leendő skót királyról”, aki Macbeth. Macbeth már Glamis thánja (kb.: „grófia, hűbérura”), ezt a címet (természetesen a birtokokkal) az apjától örökölte. Nem tudhatja, hogy közben az elfogott (sőt, általa a csatában legyőzött) Cawdort a jelenlegi skót király, Duncan halálra ítélte, és hamarosan kivégzik, címét és birtokait pedig ő, Macbeth öröklí. Az pedig végképp a tudatához kívülről érkező újdonság, hogy: „All hail Macbeth, *that shalt be king hereafter*” (1.3. 47 – az én kiemelésem, K.G.), szó szerint: „Minden köszöntse és ünnepelje Macbethet, aki bizonyára király fog lenni ezután”. A Duncan táborából érkező Ross és Angus már tényként közlik Macbeth-tel, hogy Cawdor thánja lett:

ROSS:

S egy még nagyobb méltóság

Bizonyítékként parancsolta,

Köszöntselek most úgy mint Cawdor thánját,

Úgyhogy: üdv neked nemes thán,

Kérdemelted. (1.3. 102-105)

Ha a thánságra vonatkozó, a Vészlények által vizionált kép bevált, akkor be fog-e válni a királyságra vonatkozó megnevezés: ez az analógiára támaszkodó kérdés egy „vad tartományban” egyszerre vágyott és rettegett tartalomnak ad helyet:

MACBETH: [*Félre*]

Elhangzott két igazság,

Királydrámában termékeny prológus,

Ha alakul az első felvonás.

Köszönöm, uraim. –

[*Félre*]

Hogy ez a történet a földön túlról indul,

Lehet, hogy jó, de hozhat bajt is.

Ha bajt hoz, mért vagyok biztos a sikeremben?

Mért lett igaz? Cawdor thánja vagyok.

Ha jó, mért engedek a sejtetésnek,

²⁰ Vö.: Russell klasszikus cikkével: Bertrand Russell: „A denotálásról”. In: Irving M. Copi-James A. Gould (szerk.): *Kortárs-tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*, Budapest, Gondolat, 1985, 143-166.

A rémképnek, melytől a hajam égnek áll,
 Békés szívem bordáimon dörömböl:
 Ez nem természetes! A félelem itt és most
 Nem annyi, mint az ábrázolt szörnyűség,
 A gondolat csak képzelet még, hogy öl,
 De úgy rázza létem állványzatát,
 Hogy a cselekvés elméletekbe fullad,
 És van a semmi, és az sincs, ami van. (1.3. 125-141)

A monológban a *sponte sua* képződő jelentés értelmezése zajlik; még alakatlan, s a később kibontakozó történet szempontjából értelmetlen, atomikus összevisszaság, amely csupán iszonyú hatásában létezik. Macbeth „rémkép”-nek (*horrid image*) nevezi, amelytől „a haj égnek áll”, „a szív a bordákon dörömböl”, illetve „ábrázolt szörnyűség”-nek (*horrible imaginings*), ami rosszabb, mint jelenlegi rettegés. Azonban kétségtelenül az élet egészét alapjaiban érintő sorsfordulat: magát „a lét állványzatát rázza” (*Shakes so my single state of man*).²¹ Sorsfordító: úgy tűnik, a magától képződő, a darabban a Vészlények által képviselt új arra jó, hogy minden eddigit újrarendezzen, más megvilágításba helyezzen.

Macbeth tragédiáját Tengelyi elméletének fényében talán értelmezhetjük úgy, hogy a darab során Macbeth voltaképpen ennek a spontánul képződő, hirtelen, kívülről támadó jelenésnek az értelmezésére, elhelyezésére, „kiterítésére” törekszik, miközben a darab valamiképpen a Vészlények irányítása alatt álló, tényleges cselekménye ezzel állandó, folyamatos veszteségeket felvonultató feszültségben bontakozik ki. A korabeli drámai konvenció pedig lehetővé teszi, hogy a sűrűn jelentkező monológok révén Macbeth elméjébe lássunk, s ezt színházi közönségként, egy harmadik tudatból összehasonlítsuk a kívülről – Macbeth szerint a „természetfölöttiből”, a „földön túlról” („Hogy ez a történet a földön túlról indul...”, 1.3. 129)²² – támadó Vészlények „spontán jelentésével”. Tengelyi kategóriarendszerében gondolkodva, a Vészlények szállítják

²¹ Braunmuller a roppant nehezen értelmezhető *single state (of man)* értelmeit így adja meg: *unitary condition*, 'egységes állapot', *singular existence*, 'egyedi, egyéni lét', *weak condition*, 'gyenge állapot'. Vö.: *Macbeth*-Barunmuller 133. Elsősorban a második értelmezési lehetőség miatt mertem így fordítani a szöveget.

²² *This supernatural soliciting*, szó szerint: 'természetfeletti ösztönzés, felbujtás, bátorítás'.

Macbeth számára a tapasztalatot, amelyet Macbeth kétségbeesetten próbál élményre fordítani.

Sok vita zajlott arról – a darab etikai és ontológiai-tragikus-metafizikai vonatkozásait vizsgálva –, vajon a Vészlények a Sorsformáló északi Nornokhoz, talán a görög Párkákhöz hasonló lények, akik fátum-szerűen határozzák meg Macbeth útját, vagy csupán bolond öregasszonyok, esetleg Macbeth és Banquo elméjének kivetülései, egyéni ambícióknak öngerjesztett képei, amelyek nem függesztik fel a Szabad Akaratot.²³ Az én olvasatomban a *Macbeth* épp attól tragédia, hogy a lehetőségek mindvégig eldönthetetlenek, ezért az utolsó pillanatig Macbeth számára sem egyértelmű, mi az, amit ő akart, s mi az, amire – megtévesztő jóslatokkal, utalásokkal – rávették, rávezették. Hiszen Macbeth másnak sem ad hangot, mint annak, hogy a birtokba vett jelentés mentén újabb és újabb jelentések türemkednek ki. De akárhogy is gyömöszöli Macbeth a tapasztalatot az élménybe, valami mindig kimarad: a Vészbanyákkal folytatott beszélgetésből kiderült, hogy nem az ő (ti. Macbeth), hanem Banquo utódai kerülnek trónra: meg kell tehát öletni Banquót és fiát, Fleance-t. Macduff Duncan és Banquo halála körül szaglászik, gyanakszik, csapatot gyűjt: meg kell öletni a feleségét és gyerekeit. De ez a szörnyű versenyfutás a Vészbanyák értelmeivel sem hoz eredményt: az ő *mint*-struktúrájuk állandóan szétveti Macbeth *mint*-struktúráját; ezt Macbeth pontosan meg is fogalmazza a darab végén:

Az elszántságom gyanakvásba fordul;
Elcsúszott valami: a látomás
Lidérce úgy volt kétértelmű, hogy igazat
Mondott: ezzel hazudott.

„Hogy igazat mondott: ezzel hazudott” (*They lie like truth*), szó szerint: „úgy hazudnak, mint az igazság”. Macbeth – olvasatom szerint – azért tragikus karakter, mert végkövetkeztetése az, hogy nincs olyan narratíva „mese”, „cselekmény” többé, amely értelmezni tudná, ki volt ő; a drámai-narratív identitás darabokra hull:

Az élet csupán sétáló árny, egy nyavalyás
Színész, egy órát teszi-veszi magát fönn

²³ Vö.: *Macbeth*-Barunmuller 29-43.

A színpadon és elhallgat. Egy gyagyás
Meséje, hang és téboly,
És nem szól semmiről.

Természetesen a narratív műfajokban is bőven akad drámai fordulat. Tengelyi László könyvei tele vannak remek, tüzetes elemzésekkel, amelyek irodalmi szövegben, elsősorban Proust és Thomas Mann regényeiben vizsgálják tapasztalat, élmény idő és identitás viszonyát.²⁴ A *Tapasztalat és kifejezés* című könyvben még a *Macbeth*-re is történik utalás. Amikor arról van szó, mit jelent egyéni- leg átélni egy bizonyos cselekedethez kötődő tapasztalatot, hogy „mit is jelent a leszűrődő közös tapasztalat” egy ember „semmihez sem hasonló, egyedi esetére alkalmazva”, akkor mondja Tengelyi: „Így szerzi meg Macbeth Banquo szellemével szembesülve, hogy mit is jelent – nem általában, hanem az ő esetében – megölni egy embert”.²⁵ Túl azon, hogy ezt a tapasztalatot Macbeth valószínűleg már Duncan megölésekor mélyen átéli (és éppen azon keresztül, hogy bármennyire szörnyű dolgot követett is el, *semmi sem történt*: a világ közömbösen megy tovább a maga útján),²⁶ számomra úgy tűnik, Tengelyi itt a drámát inkább elbeszélésként értelmezi. Természetesen – ahogy a narratívában bőven van drámai fordulat – úgy a drámák többségének van cselekménye, meseszövése, Arisztotelésszel szólva *mythos*-sza; az angol itt a roppant kifejező *plot* szót használja, ami nemcsak „cselekmény”-t, hanem „(meg)tervezés”-t, „kitervelés”-t, sőt, „összeesküvés”-t is jelenthet. Azonban Ricoeur *Idő és narratíva* című könyvében is megfigyelhető, mennyire nem tesz különbséget narratív és drámai műnem, ill. műfajok között; ennek egyik igen szembeszökő bizonyítéka, hogy Ricoeur narráció-elmélete egyik alappillérenek minden további nélkül Arisztotelész *Poétikáját* teszi meg, holott a *Poétika* zöme a tragédiáról szól, ami mégiscsak drámai műfaj. Igaz, maga Arisztotelész sem szentel sok figyelmet annak, hogy a vizsgált darabokat előadásra szánták, sőt, a versengés, az *agathón* kereté-

²⁴ Vö. pl.: *Élettörténet* 28–40; *Tapasztalat* 297–343.

²⁵ *Tapasztalat* 275.

²⁶ Emmanuel Lévinas értelmezésében találkozik Macbeth először a *semmivel*, a *nem-léttel* olyan módon, hogy Duncan meggyilkolása után minden olyan, mintha „mi sem történt volna”; csak a sötét van, az éjszaka; mostantól az *insomnia*, az örök virrasztás; az *il y a*: a személytelen üres rettenete. Vö.: Emmanuel Lévinas: *Le temps et l'autre*. In Uő.: *Le Choix, Le Monde, L'Existence*, szerk. Jean Whal, Grenoble-Paris, Arthaud, 1948, 25–96.

ben elő is adták, sok ezer néző előtt.²⁷ Fő tézisem az, hogy épp Tengelyi fő tételit erősíti az, ha a *Macbeth* esetében az új fordulatot hozó tapasztalatot a Vész-lényekben mint metaforákban látjuk.

Két okból is. Fény derül arra, hogy míg az élmény megfogalmazása, kifejezése valóban kiterítés, elbeszélés, addig a tapasztalat tényleg spontán értelemképződés, önmagának elég, önmaga által végrehajtott, *performatív* mozzanat. A tapasztalat, aminek értelmét a tudat nem birtokolja, *megtörténik* a tudatban és a tudattal; ez a mediális, azaz önmagukban végbemenő, a történésben lezáruló mozzanatos, inchoatívnak is nevezett igékkel érzékeltethető: pl. *az ég elsötétül, a csésze eltört, az ajtó becsukódott*. A performativitás abban az értelemben mediális, hogy nem magyaráz, hanem egyszerűen előad, eljátszik egy tartalmat. Ezt természetesen akarattal teszi, cselekvőként, de a jelentést sokkal inkább felmutatja, felvillantja, hagyja magán keresztül érvényre jutni; nem kiteríti vagy elbeszéli, vagy elmondja, hanem megteszi; olyat tesz, ami jelként még nyitott, azaz helyretételre, magyarázatra, egy összefüggérendszerbe való beillesztésre szorul. J. L. Austin, a beszédaktus elmélet „atyja” a performatív megnyilatkozásokat a leíró, megállapító kifejezésekkel állítja szembe. Ha azt mondom valakinek, hogy „én, most elveszlek téged feleségül”, nem leírok egy esküvőt, hanem feleségül veszem az illetőt, *cselekszem*, valamit elvégzek a szavaimmal.²⁸ Vagy gondoljunk Estragon kérdésre a *Godot*-ban. Vladimir a felől érdeklődik, mi csinál Estragon. Mire Estragon: „Nem látod? Húzom le a cipőmet. Veled ez még sohasem fordult elő?”²⁹ Az angol változat itt a *happen to you* kifejezést használja: *Has it never happened to you?* – „Ez még sohasem történt meg veled?”³⁰ Estragon mediálisan ábrázolja azt, ami egyben performatív (hiszen épp húzza le a cipőjét), s a megfogalmazásra felfigyelünk, mert általában a cipőlehúzás nem

²⁷ Vö.: Paul Ricœur: „Emplotment: A Reading of Aristotle’s Poetics” In Uő.: *Time and Narrative*, Volume I, Transl. by Kathleen McLaughlin and David Pellauer, Chicago, The University of Chicago Press, 1984, 31-51.

²⁸ Vö.: John L. Austin: *Tetten ért szavak*. Ford. Pléh Csaba, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1990, különösen 32-37.

²⁹ Samuel Beckett: *Godot-t várva*. Ford. Beke Zsolt, Csímár Péter, Donáti Flóra, Gunycz Laura, Kállay Eszter, Márkos Éva, Sors Mihály, Szalai Bianka, Szatmári Zsófia, Tordai Vera. A fordítócsoporth vezetője: Horváth Ágnes, *Színház*, 2015, március, Dráma melléklet, (1-24), 2. http://old.szinhaz.net/index.php?option=com_docman&Itemid=14&limitstart=10 (elérve 2017, március 10).

³⁰ Samuel Beckett: *Waiting for Godot*. In: Uő.: *The Complete Dramatic Works*, London és Boston, Faber and Faber Limited, 1986, (7-88), 8.

történik velünk, hanem egyszerűen és aktívan lehúzzuk a cipőnket. Az értelemképződés ugyanúgy történik velük, mint Estragonnal a cipőlevétel; a *spontán* ezt is tartalmazza. És ha a drámára olyan műfajként tekintünk, amelyet perforálásra (elő-*adás*ra) szántak, akkor a tapasztalat spontán, hirtelen, mozzanatos, reflexió-nélküli jellege még jobban kidomborodik. *Miközben* a színpadon van és előad, a színésznek nincs alkalma reflektálni arra, amit csinál; ha mégis megteszi, lelassul, sőt a szövegébe is belegabalyodhat.

Van egy másik ok is, ami miatt a drámai műfajok vizsgálata megítélésem szerint jobban támogatja Tengelyi elméletét, mintha csupán narratív műfajokat veszünk figyelembe. Ha a drámát oda képzeljük, ahová való, azaz színpadra, vagy már a színházban ülünk és a kívülről ható tapasztalat a Vészlényeken át színpadi valóságként, a szemünk láttára támad rá Macbeth értelmező tudatára, akkor még jobban megérthetjük, mit jelent valóban egy drámai fordulat előidézőjének tekinteni a spontánul képződő jelentést. A spontaneitáshoz ugyanis ekkor hozzájárul az a tény, hogy bár tudhatjuk a *Macbethet* betéve, és pontosan tudhatjuk a végét, az előadás közvetlensége és folyamatos, előttünk kibontakozó jelen ideje miatt egy szigorú értelemben mégsem tudhatjuk, mi fog történni a következő pillanatban. A drámai jelen át van adva annak az esetlegességnek, ami általában a jövőből jelenné váló időtapasztalatunkat sohasem szűnik meg kísérni. Ezért drukkolhatunk titokban, a színpadot figyelve, hogy egy darabnak mégse az legyen a vége, ami; az előre tudott vég a színpadi jelenben mégiscsak, habár ideiglenesen is, de felfüggesztődik.

Ha most megfordítjuk a viszonyokat, és a narratíva felől keressük dráma és narratíva különbségét, akkor annak az egyszeri drámaírónak az esete juthat eszünkbe, aki regényét akarta átírni drámává, és ilyen rendezői utasításokat adott: „*Julcsi be. Gyereket vár, de nem tud róla*”. Ami az „omnipotens” „mindentudó” narrációban lehetséges, mert az elbeszélő felülről, egy „isteni” nézőpontból ábrázolja szereplőit, és ezért tudhat olyanról, amiről a szereplő nem, az a színpadon megjeleníthetetlen: nincs az a kiváló színésznő, aki képes lenne eljátszani, hogy terhes, *de nem tud róla*.

Ez a belátás azonban irányt mutathat abban a tekintetben, hogy miképp lehetne – természetesen sok lehetőség közül egyként – kiterjeszteni Tengelyi László kutatásait. Egyrészt a drámai fordulat vizsgálatához pontos különbséget kellene tenni dráma és elbeszélés között, kihasználva a dráma másságát, nevezetesen drámaiságát. Másrészt olyan narratív eleméletekkel kellene egybevetni, amelyek kifejezetten irodalmi berkekben születtek – gondolok itt Sklovszkij,

Genette, Greimas és Bahtyin klasszikus elméleteitől az utóbbi tizenöt-húsz év állandóan szaporodó teóriáira. Arra is odafigyelhetünk, hogy a narratív elméletek megújulása többek között épp a narratívák drámai elemeinek a vizsgálatán át történt meg: gondoljunk csak Bahtyin könyvére a polifonikus regényről, a dialogikus képzeletről,³¹ a dialógus pedig a dráma egyik legfőbb ismertető jegy-e. Ha irodalomtudományi elméleteket filozófiai elgondolásokra vetítünk, még intenzívebb párbeszédbe léphet filozófiai és irodalmi tapasztalat is. Harmadrészt pedig dráma és narratív műfajok szemüvegén keresztül pillantást vethetnénk a filozófia műfajaira, valahogy úgy, ahogy Northrop Frye kategória-rendszerét használva Hayden White osztályozni kezdte a történettudomány által létrehozott műfajokat.³² Meggyőződésem, hogy a végeredmény nem az lenne, hogy a filozófiából irodalmat csinálunk. Hanem annak elismerése történné meg, hogy egy-egy műfaj azonosítása nem taxonómiák kedvéért megalakított osztályba sorolás, hanem egy-egy műfaj: *szemléleti, a gondolkodást irányító szövegforma*, amelyben egy-egy szerző világhoz és a nyelvhez való viszonya mutatkozik meg, s amelyben a nyelv mindenképpen főszerepet kap. Például nyilvánvaló a különbség, hogyan kezdi John Locke az *Értekezés az emberi értelemről* és hogyan vág bele Descartes minden újragondolásába az *Értekezés a módszerről*-ben. Locke az Olvasónak szóló levélben beszél ugyan „öt-hat barát-ról”, akik vizsgálódásainak első lépéseit segítették,³³ de száraz, leíró prózája messze esik attól a szenvedélyes és személyes hangtól, amellyel Descartes az életéhez szervesen tartozó, őt foglalkoztató kérdéseket műve elején bemutatja: az ő kiindulópontja nem a komótos, megfontolt eszmecsere, hanem a szenvedélyesen átélt válság.³⁴ Vagy gondoljunk a *Tractatus* mindentudó narrátorára, aki a mű elején közli velünk, hogy mi a világ, és ezt hasonlítsuk össze azzal a dialogikus, legalább négy beszélő hangot szerepeltető, inkább epizódokat, jeleneteket élénk táró beszédmóddal, amely a *Filozófiai vizsgálódások* sajátja.³⁵

³¹ M. M. Bahtyin: *Dosztojevszkij poétikájának problémái*. Ford. Könczöl Csaba, Szőke Katalin, Hetesi István és Horváth Géza. Budapest, Gond-Cura–Osiris, 2001.

³² Hayden White: *A történelem terhe*. Budapest, Gond-Cura–Osiris, 1997.

³³ John Locke: *Értekezés az emberi értelemről*. Első kötet. Ford. Dines Valéria. Második kiadás, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979, 12.

³⁴ René Descartes: *Értekezés a módszerről*. Szemere Samu fordítását átdolgozta, a kötetet szerkesztette és a jegyzeteket összeállította Boros Gábor. Budapest, Ikon Kiadó, 1992.

³⁵ Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés. Tractatus logico-philosophicus*. Ford. Márkus György, átdolgozta Mekis Péter és Polgárdi Ákos. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2004, ill. *Vizsgálódások*.

Hamar kiderül, hogy vannak kifejezetten narratív és drámai filozófusok, és az is, hogy a műfaj, a forma mennyire tartami tényezőként vesz részt a gondolatok megformálásában. Természetesen a művek olvasói – filozófusok és nem filozófusok egyaránt – az ún. „stiláris jegyeket” rendszerint figyelembe veszik értelmezés közben, azonban az irodalomtudomány narratív elméletei új szempontokat vethetnek fel. És közben az is kiderülne, mennyivel kevesebb drámaelmélet van, mint narratív elmélet, és a drámával foglalkozók milyen sokszor olvassák a drámákat elbeszélésként, színpadra szánt dráma helyett. Meggyőződésem, hogy Tengelyi László az ellentmondást, sorseseményt, a meglepő, a váratlan, az előre láthatatlan lehetőségét, a *sponte sua* értelemadó fordulatot nagy alapossággal vizsgáló, mindig személyes hangon megszólaló filozófiája nagy hasznára lehet a narratológia, de a dráma kutatóinak is.

Irodalom

Austin, John L.: *Tetten ért szavak*. Ford. Pléh Csaba, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1990.

Bahtyin, M. M.: *Dosztojevszkij poétikájának problémái*. Ford. Könczöl Csaba, Szőke Katalin, Hetesi István és Horváth Géza. Budapest, Gond-Cura–Osiris, 2001.

Beckett, Samuel: „Waiting for Godot”. In: Uő.: *The Complete Dramatic Works*, London és Boston, Faber and Faber Limited, 1986.

Beckett, Samuel: *Godot-t várva*. Ford. Beke Zsolt, Csímár Péter, Donáti Flóra, Gunyecz Laura, Kállay Eszter, Márkos Éva, Sors Mihály, Szalai Bianka, Szatmári Zsófia, Tordai Vera. A fordítócsoporthoz vezetője: Horváth Ágnes, *Színház*, 2015, március, Drámamelléklet.

Cavell, Stanley: *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Oxford, Oxford University Press, 1979.

Descartes, René: *Értekezés a módszerről*. Szemere Samu fordítását átdolgozta, a kötetet szerkesztette és a jegyzeteket összeállította Boros Gábor. Budapest, Ikon Kiadó, 1992.

Lévinas, Emmanuel: *Le temps et l'autre*. In: Jean Wahl (szerk.): *Le Choix, Le Monde, L'Existence*. Grenoble-Paris, Arthaud, 1948.

Locke, John: *Értelkezés az emberi értelemről*. Első kötet. Ford. Dines Valéria. Második kiadás, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979.

Ricoeur, Paul: „Emplotment: A Reading of Aristotle’s Poetics”. In Uő.: *Time and Narrative*, Volume I, Transl. by Kathleen McLaughlin és David Pellauer, Chicago, The University of Chicago Press, 1984. 31-51.

Ricoeur, Paul: „Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics”. In: Charles E. Reagan-David Stewart (szerk.): *The Philosophy of Paul Ricoeur. An Anthology of His Work*. Boston, Beacon Press, 1978. 134-148.

Russell, Bertrand: „A denotálásról”. In: Irving M. Copi–James A. Gould (szerk.): *Kortárs-tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*, Budapest, Gondolat, 1985. 143-166.

Shakespeare, William: *Macbeth*, Updated Edition, The New Cambridge Shakespeare, szerk. A. R. Braunmuller, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

Shakespeare, William: *Macbeth*. Fordította, jegyzetekkel és bevezetővel ellátta: Kállay Géza. Budapest, Liget Műhely Alapítvány, 2014.

Tengelyi László: „Új fenomenológia Franciaországban”. In: Boros Gábor (szerk.): *Filozófia*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2010. 1346-1377.

Tengelyi László: *A bűn mint sorseseemény*. Budapest, Atlantisz, 1992.

Tengelyi László: *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1998.

Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2007.

Tengelyi, László: *The Wild Region in Life-History*. Transl. from the German by Géza Kállay and the Author. Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2004.

White, Hayden: *A történelem terhe*. Budapest, Gond-Cura–Osiris, 1997.

Wittgenstein, Ludwig: „A Lecture on Ethics”. In: James Klagge – Alfred Nordmann (szerk.): *Philosophical Occasions 1912-1951*. Indiana and Cambridge, Hackett Publishing Company, 1993.

Wittgenstein, Ludwig: *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin, Második javított kiadás, Budapest, Atlantisz, 1998.

Wittgenstein, Ludwig: *Logikai-filozófiai értekezés. Tractatus logico-philosophicus.*
Ford. Márkus György, átdolgozta Mekis Péter és Polgárdi Ákos. Budapest,
Atlantisz Könyvkiadó, 2004.

Szabó Gábor:
A kvantumelmélet nehéz öröksége

Filozófiai tudatosság és extravagancia

A kvantumelmélet fogalomkészletét és szóhasználatát a klasszikus fizika többi ágához mérten jóval nagyobb filozófiai tudatosság, ugyanakkor jóval nagyobb, hogy úgy mondjam, filozófiai extravagancia is jellemzi. Ami a tudatosságot illeti, elég egy pillantást vetni arra, hogy mennyire általánosan és reflektáltan használja az elmélet a klasszikus fizikától örökölt fogalmakat: amíg ott konkrétan sebességről vagy térerősségről beszélnek, addig itt általánosan fizikai mennyiségekről, sőt megfigyelhető mennyiségekről; amíg ott az olyan fogalmak, mint a fizikai rendszer állapota vagy maga a fizikai rendszer csupán implicit módon, de legtöbbször úgy sem kerülnek elő, addig itt ezek a fogalmak az elmélet alapfogalmai. Egy fizikus hallgató már az első kvantumelmélet-órákon olyan fogalmakkal kénytelen szembesülni, mint a megfigyelés, mérés, komplementaritás, határozatlansági reláció, részecske-hullám dualitás, olyan fogalmakkal, amelyekről korábbi tanulmányai során még sohasem hallott. De a magasabb kvantumelméleti stúdiumokban sincsen ez másképp: lokális realizmusról, modális interpretációról és kontextualitásról hallunk.

A fizikai leírásban szereplő fogalmak azonban nemcsak tudatosabbá és reflektáltabbá válnak a kvantumelméletben, hanem egyfajta jellegzetes filozófiai attitűd jegyeit is magukon viselik. Ha kezünkbe vesszünk egy, a kvantumelmélet alapjaival foglalkozó kézikönyvet, rögtön szemünkbe ötlük a tárgyalásmódnak az a radikalitása és imperatív hangneme, amellyel a szerző elhatárolja tárgyát a hagyományos fizikai elméletektől, és felkészíti az olvasót egyfajta határátlépésre: ki itt belépsz, hagyj fel minden reménnyel. A legtöbb szerző jó időben figyelmezteti olvasóját, hogy a kvantumelméletben érvényüket veszítik a klasszikus fizika alapfogalmai, a boole-i logika, a bivalencia vagy a klasszikus valószínűségszámítás; a merészebbek pedig egyenesen párhuzamos világok vagy elmék bevezetését sürgetik. De még a legkonzervatívabb szerzők is egyetértenek abban, hogy a kvantumelmélet megértése egy új fogalmi apparátust igényel, gyö-

keres szakítást a hagyományokkal, a fizikai elméletekről alkotott képünk radikális újragondolását.

A szakma művelői számára talán nem tűnik fel ez a kvantumelméletet övező sajátos filozófiai hangnem. Ez részint azért van, mivel ezt a beszédmódot egyszerűen sajátítják el magával az elmélettel, részint mivel gyakorló fizikusként hozzászórtak ahhoz, hogy az alapító atyáktól rájuk hagyományozott nagy szavakat ne vegyék névértéken, hanem pusztán valamilyen formális struktúra megnevezéseként tartsák őket számon: – Lokális realizmus? – Ja, hogy a Bell-egyenlőtlenségek teljesülnek.

E tekintetben érdemes összevetni a kvantumelméletet a relativitáselmélettel. A két elmélet születését alig egy évtized választja el egymástól, mégis reprezentációjuk a szakmán belül erősen eltérő. A relativitáselméletet a régi, hagyományos fizika utolsó nagy elméleteként tartják számon, míg a kvantummechanikát az új paradigma első jelentős alkotásaként. Az egyetemi kurrikulumban (legalábbis az ELTE-n a 90-es évek közepén) a relativitáselmélet a klasszikus fizika szigorlat részeként szerepelt, míg a kvantumelmélet a modern fizika szigorlatban. A formalizmus különbsége nem ad magyarázatot a két elmélet eltérő értékelésére: az általános relativitáselmélet (ha tanítanak) legalább olyan magas szintű matematikai ismereteket igényelne, mint a kvantumelmélet. Jóllehet a relativitáselmélet tartalmi magja jobban lokalizálható, mint a kvantumelméleté, az előbbi a benne szereplő fogalmakat legalább olyan radikálisan újraértelmezte, mint az utóbbi. Mindez azonban nem ad magyarázatot arra, hogy a fizika önmagában miért is szerepel egészen más fényben a két elmélet.

Vagy egy másik összehasonlítást véve, az is felettébb különös, hogy mondjuk a klasszikus statisztikus fizika, amely a 19. század második felének monumentális alkotása, miért vonzza sokkal kevésbé a filozófusok érdeklődését, mint a szintén statisztikus jellegű kvantumelmélet. Meggyőződésem, hogy a statisztikus fizika igazi aranybánya a tudományfilozófia számára: a valószínűség, a redukció, a fizikai magyarázat fizikailag igen termékenyen, de filozófiailag felettébb kusza módon szerepelnek az elméletben. Mégis a statisztikus fizika filozófiájának szentelt kézikönyvek száma nemzetközi szinten is alig haladja meg az egy tucatot.

Honnan is jön tehát ez a hagyományokkal dacosan szakítani kívánó forradalmi retorika, amely a kvantumelmélet beszédmódját jellemzi? Vajon az új tapasztalati anyag tette szükségessé a fizikai leírásnak ezt az új formáját, vagy a sajátos kifejezés mód mögött egyéb kulturális tényezők is munkálkodtak?

A Forman-tézis

Paul Forman, német származású amerikai tudománytörténész egy 1971-ben keletkezett és azóta mértékadónak számító írásában ez utóbbi lehetőség mellett érvel (Forman 1971). Tézise röviden a következő: az első világháború utáni weimari Németország sajátos kulturális klímája gyökeresen hozzájárult a kvantumelmélet arculatának, ezen belül a kvantumelmélet *akauzális* jellegének kialakulásához.

A Forman tézisének alátámasztó lépések a következőképpen rekonstruálhatók. Az első világháború elvesztése Németországban a szilárd és racionális világrendbe vetett hit megrendüléséhez és egyúttal számos rációellenes kulturális tendencia megerősödéséhez vezetett. A háborús vereség utáni domináns intellektuális légkört, beleértve ebbe az akadémiai világban uralkodó légkört is, egyfajta neoromanticizmus és egzisztencialista életfilozófia jellemezte, holizmus és neovitalizmus, amely rosszállóan tekintett mindenfajta analitikus racionalitásra. Ebben az egzakt tudományokkal szemben ellenséges intellektuális klímában a szaktudósok nem nagyon tehettek mást, minthogy megpróbáltak alkalmazkodni az őket körülvevő művelt nagyközönség gondolkodásmódjához. Az egyetemi és akadémiai testületi és ünnepi beszédek alkalmával, ahol a szaktudósoknak egy szélesebb közönség számára érthető nyelven kellett számot adniuk kutatásaikról, a tudósok mondanivalójukat a kor gondolkodásmódjának megfelelően kezdték megformálni. Mivel azonban az általános kulturális klímát egy olyan szellemi irányultság határozta meg, amely ferde szemmel nézett a mechanisztikus, materialista és pozitivistá tanokra, ezért a tudósok, ezen belül a leginkább közmegvetés tárgyának örvendő matematikusok és fizikusok, mondanivalójukat igyekeztek fedésbe hozni a weimari korszak antiracionális intellektuális miliójével. Forman szerint mind a kvantumelmélet, mind az intuicionalista matematikafilozófia ennek a tudósok vállára nehezedő társadalmi nyomásnak a terméke. Ha egy fizikus adott valamit nyilvános megítélésére, akkor tudományos eredményei bemutatásakor jobban tette, ha szakított azokkal a fogalmakkal, amelyeket a kulturális környezet a német hanyatlást előidéző legfőbb intellektuális okokkal hozott vonatkozásba. A kauzalitás és a determinizmus ezen okok között volt számon tartva.

De hasonlóan magáévá kellett tennie az akadémiai kötelékébe tartozó német tudósoknak a német középosztály köreiben elterjedt életérzés egyik központi motívumát is, tudniillik a válságét, amely természetesen megkövetelte a szakí-

tást a tradicionális módszerekkel és doktrínákkal. Spengler alaplírájának, *A nyugat alkonyának* kulturális relativizmusa közvetlen kihívást jelentett az egzakt tudományok ideológiájával szemben. Spengler számára a kauzalitás nem volt egyéb, mint mesterséges konstrukció, amelyet a fausti, azaz modern nyugati kultúra emelt védőbástyaként a végtelenség irracionálisával szemben. A halott és merev kauzalitás az áramló élet antitéziséként nyert meghatározást.

Forman számos akadémia székfoglaló, rektori beszéd, tudománynépszerűsítő esszé ragyogó és lebilincselően szarkasztikus elemzésén keresztül mutatja ki, hogy 1918-tól kezdve hogyan változik meg a természettudományok önreprezentációja, hogyan nyer teret a spengleriánus *Weltschmerz*, és hogyan szaporodnak el és értékelődnek fel az olyan „élet-metaforák” a tudósok beszédeiben, mint organizmus, spontaneitás, ösztön és intuíció. Jó példa erre Wilhelm Wien, aki Max Planckkal együtt a német tudomány vezéralakja a korban. Wien egy 1918-as beszédében még Mach pozitívista eszméi valamint a fizika autonómia mellett száll síkra a filozófiával szemben, 1919-ben már egyenlőségjellet tesz a tudomány, a túlzott specializáció és az utilitarizmus között és Mach neve eltűnik a beszédéből, 1925-ben pedig már a filozófiának mint „egyesítő diszciplínának” a doktori szigorlatból való eltörlése fölött kesereg. De nem maradtak érintetlenek Spengler hatásától olyan szellemek sem, mint von Mises, Reichenbach, Sommerfeld, Weyl vagy éppen Born és Schrödinger. (Talán csak Planck és Einstein tartoztak azon kevesek közé, akik szilárdan kitartottak egy racionális világrendbe vetett hitük mellett.) Így mire a kvantumelméletet 1925/26-ban megszületett, a szakma legnagyobbjai már széles körben és több rendben is nyilvánosan hitet tettek egy akauzális és sok tekintetben misztikus világkép mellett. A kvantummechanika máig uralkodó koppenhágai értelmezése ebben a szellemi milióban született – állítja Forman.

Nehéz örökség

A Forman-tézis a hetvenes évek tudománytörténeti és tudományfilozófiai paradigmájának jellegzetes jegyeit viseli magán, így az azóta eltelt időben számos kritika érte (lásd: Stöltzner, 2011). Ennek a rövid esszének nem célja, hogy Forman állításait védelmébe vegye, vagy hogy érvényességüket kétségbe vonja. A Forman-tézis gyenge változata mindenképpen érvényes: a kvantummechanika egy olyan sajátos filozófiai öntőformában született, amelyet erősen alakított a kor szociális-kulturális környezete.

Azt állítom, hogy ez a filozófiai örökség még ma is velünk él, és számos esetben gátolja, hogy elfogulatlanul tekintsünk az elméletre. Nem azt mondom tehát, hogy a kvantumelmélet ne hozott volna újat, vagy hogy ne állította volna igencsak próba elé a fizikai elméletalkotást és fogalmi elemzést. Éppen ellenkezőleg, a filozófiai előítéletektől mentes higgadt gondolkodás éppen azért volna elengedhetetlen, mivel az elmélet megértése önmagában is rendkívül bonyolult. Felesleges tehát a problémákat oly módon szaporítani, hogy a megértést azzal a fogalmi eszköztárral próbáljuk elvégezni, amelyet az elmélet alkotói első lendületből, jobb híján és, amint a Forman-tézis állítja, erős kulturális-szociológiai nyomás hatására kialakítottak.

A továbbiakban csupán egyetlen példát szeretnék hozni arra, hogy ezek az alapító atyáktól örökölt fogalmak hogyan vezethetik félre a megértést. Példámat szándékosan nem a szélsőséges interpretációk köréből merítem. Épeszű fizikus, miként egy épeszű filozófus is csupán legyint, amikor sokvilág-elmületről hall.¹ A példa, amelyet itt felhozok, a szuperpozíció elve.

A szuperpozíció elve matematikailag annyit jelent, hogy a kvantummechanikai állapotter lineáris: egy fizikai rendszer két lehetséges állapotának lineáris kombinációja is a rendszer egy lehetséges állapota. Továbbá a fizikai rendszerek időbeli viselkedését szabályozó dinamikai egyenletek lineárisak. A dinamikai egyenletek megoldásainak lineáris kombinálhatósága természetesen nem a kvantumelméletben jelenik meg először: a vákuumban terjedő elektromágneses hullámokat leíró Maxwell-egyenletek ugyancsak lineárisak. A klasszikus fizikától eltérően azonban a szuperpozíció elve a kvantummechanikai állapotfogalom sajátos értelmezése révén olyan többletjelentésre tesz szert, amely aztán problémák további sorát generálja.

Egy mikrofizikai rendszer kvantumállapota ugyanis definíciójánál fogva azokkal a valószínűségi eloszlásokkal adható meg, amelyeket a rendszeren végezhető mérések kimeneteleinek relatív gyakoriságai határoznak meg. Amíg a kvantumelméletet leszámítva soha senki nem vonja kétségbe, hogy a valószínűség fizikai fogalma egy statisztikus sokaságot feltételez, addig a kvantumelméletben a fent említett koppenhágai interpretáció hatására a „fizikai rendszer” kifejezést különös módon egyszer csak *szinguláris részecskékre* kezdik értelmezni.

¹ Bár Hugh Everett sokvilág-elméletének, bármilyen meglepő, ismét reneszánsza van: a 2015. évi Lakatos-díjat David Wallace *Emerging Multiverse* (Oxford: Oxford University Press, 2012) című könyvének ítéltek.

Ennélfogva kvantumállapota nem egy adott forrásból érkező részecskék sokaságának lesz, hanem minden egyes részecskének külön-külön. Ez viszont rögtön maga után vonja, hogy a szuperponált állapot is, azaz a mérési kimenetekhez tartozó állapotok lineáris kombinációja is individuális részecskékre fog vonatkozni. Mit jelent azonban az, hogy egy individuális részecske szuperpozícióban van? Vagy konkrétan, mit jelent, hogy egy individuális atom az „elbomlott” és „nem elbomlott” állapot szuperpozíciójában van? Ez a kérdés rengeteg fejtevést okozott az e problémán töprengőknek, és olyan nevezetes fogalmakhoz illetve paradoxonokhoz vezetett, mint a hullámegyenlet ún. kollapszusa, illetve a Schrödinger macskája-, a Wigner barátja-paradoxon vagy a kvantummechanikai méréselméleti problémák jelentős része. A szuperpozíció elve vulgáris szinten néha olyan misztikus megfogalmazást nyer, amely akár alá is támaszthatná a kvantumelmélet spengleri eredetét. A tudományos lexikonnak éppen-séggel nem nevezhető, de a fogalmak köznapi használatát jól tükröző Wikipédia a szuperpozícióra például a következő meghatározást adja: „A kvantum-szuperpozíció a kvantummechanikai rendszerek azon állapota, mikor egyidejűleg két (vagy több) helyzetben is (például van-nincs állapotban) létezhetnek egyszerre”.²

Megítélésem szerint azonban a felsorolt problémák nem fundamentális problémák, hanem a koppenhágai interpretáció sajátos filozófiai elkötelezettségeiből adódnak. Nincs is itt egyéb dolgunk, mint nyugodtan hátradőlni, és higgadtan ellenállni a csábításnak, hogy egy alapvetően statisztikus fogalmat egy individuális objektumra értelmezzünk.

Végül szeretném hangsúlyozni, hogy a szuperpozíció elve, amelyet annak ilusztrálására választottam példának, hogy miként állhat a megértés útjába egy öröklött metafora vagy egy reflektálatlanul használt fogalom, nem egyedülálló. Munkám során egyre-másra ütközöm olyan konszenzuálisan fundamentálisnak tartott problémákba, amelyek, ha az ember képes megtartóztatni magát bizonyos filozófia klisék azonnali és automatikus alkalmazásától, egyáltalán nem tűnnek többé problémának, vagy megoldásuk nem az alapító atyák intencióinak irányába keresendő. Meggyőződésem, hogy ha az olyan emelkedett kifejezéseket, mint a „kontextualitás”, „inkompatibilitás”, „nem-kommutativitás” stb. némi fenntartással, de mindenképpen a fizikai jelentés gondos rögzítése mellett, nem pedig az öröklött laza konnotációk alapján használjuk, azzal jelentős lépést teszünk a kvantumelmélet fogalmi tisztázásának útján. Az a rengeteg

² <https://hu.wikipedia.org/wiki/Kvantum-szuperpozíció> (2018. 04. 05.)

matematikai-formális tudás és filozófia-konceptuális ismeret, amely a kvantumelmélet születése óta eltelt csaknem egy évszázad alatt felhalmozódott, erőt és bátorságot kell adjon ahhoz, hogy a kvantumelméletet, akár az alapító atyák ellenében is, megértjük.

Irodalom

P. Forman: „Weimar Culture, Causality and Quantum Mechanics, 1918-1927: Adaptation by German Physicists and Mathematicians to a Hostile Intellectual Environment”. *Historical Studies in the Physical Sciences*, 3, 1-115, 1971.

M. Stöltzner: „The Causality Debates of the Interwar Years and their Preconditions: Revisiting the Forman Thesis from a Broader Perspective”. In: C. Carson, A. Kojevnikov and H. Trischler (eds.), *Weimer Culture and Quantum Mechanics, Selected Papers of Paul Forman and Contemporary Perspectives on the Forman Thesis*, World Scientific Publishing Co., 2011.

O. Spengler: *A nyugat alkonya*. Ford. Csejtei Dezső, Juhász Anikó, Simon Ferenc, Budapest, Európa, 1995.

Szabó Ferenc:

Thoreau és az organikus kritika egy sajtóvita tükrében

„Az egészséges szelleműek nem koslatják az újságokat.

Nem bálványimádásra születünk.”

Henry David Thoreau

Kathryn Schulznak 2015. október 19-én jelent meg cikke a *New Yorker* virtuális hasábjain, amelyben látszólag Henry David Thoreau nimbuszát igyekszik lerombolni, mizantrópnak és hipokritának bélyegezve a filozófust (Schulz 2015). A cikk Erisz almájaként hatott, boldog-boldogtalan hozzászólt – és a cikk hangvételeből adódóan a legtöbben úgy hitték, ők a „legszebbek”, hogy Schulz cikke nekik szólt, avagy maguknak vindikálták az igazságot Thoreau filozófiájának és emberségének megítélésében. Érdekes láttelep ez a vita egyfelől a 19. századi Amerika egyik legnagyobb gondolkodójának mai felfogásáról, valamint arról a gumiszerű stílusról,¹ amivel közelíteni lehet hozzá: nem látok ugyanis különbséget filozófiai és publicisztikai regiszter között a vitát olvasván. Nem ért nyugvópontra, nem hangzottak el döntő érvek, ráadásul Schulz (valódi Eriszként) sem válaszolt a nem egyszer pongyola bírálatokra.² Ugyanakkor ez

¹ A képzavar, ha képzavar ez, magától Thoreau-tól ered, aki a kereskedelmet hasonlítja gumilabdához, ami átpattog a kormány által elébe állított akadályokon (Thoreau 1990, 6).

² Amely hangvételt alighanem maga gerjesztette azzal, hogy a cikk címében (*Pond Scum. Why do we love Henry David Thoreau?*) a kérdéses szerzőt a „tajték”, „söpredék” (bár magam maradnék a kifejezőbb „békalencse” fordításnál) jelzővel illeti, amely valóban igencsak bicskanyitogató. Nem véletlen hát, hogy Schulz Twitter oldalán leírja, már-már a tanúvédelmet választotta a Thoreau-hívók lincshangulata elől menekülve. Ez a megjegyzés nem mellesleg rávilágít arra is, hogy nincs igazuk azoknak, akik a Schulz által Thoreau-nak tulajdonított humortalanságot visszavetítik Schulz-ra. Hogy a vita milyen indulatokat váltott ki, jól mutatja, hogy több helyütt személyeskednek a *New Yorker* egyébként természetvédelemre és -tudományra szakosodott újságíróőőjével, amikor a nemére helyezik a hangsúlyt, Ms-ként emlegetik (az már csak hab a tortán, hogy sokan el is írják a vezetéknévét). Véleményem szerint ez akkor is megengedhetetlen, ha

a nyitottság Thoreau eredeti céljának is megfelel, amennyiben az élet (így a nézőpontok, a lehetőségek) végtelenségének belátására hívta felebarátait.

Az alábbi dolgozat hozzászólás kíván lenni a vitához. Először Schulz érvenmetét rekonstruálom, majd összefoglalom a vita főbb pontjait, néhány embematikusabb hozzászólást kiemelve,³ valamint igyekszem a kritikátörténet kontextusába helyezni a palávert. Végül magam is hozzászóllok, egy újnak mondható látószöveget igyekezzén adni: e munkacíme szerint organikus Thoreau-kritika lényege, hogy, véleményem szerint, Thoreau gondolkodásának középpontjában az öntökéletesítés áll, művei pedig eköré nőnek, mintegy organikusán, logikusan és természetől fogva. Ehhez a Schulz által is vizsgált eredeti műveket olvasom szorosán, valamint megteszem a szükséges szakirodalmi kitekintéseket is. Meglátásom szerint ugyanis, ha így olvassuk Thoreau-t, akkor a Schulz által megfogalmazott vádak részben elvesztik súlyukat, de talán az ellentábor is lecsendesíthető. Nem célom ugyanakkor pontot tenni a vitára.

A békalencse és a békák

A kritikai hagyományban szokás Thoreau-t bensőséges ismerősként kezelni, jelzőket aggatni rá és összemosni az esetében életet és filozófiát.⁴ Szokás saját,

az ember kedvenc filozófusáról van szó – nem melleleg igen buta dolog valakit a saját fegyverével visszatámadni.

³ Azért a tipizálás, mert a vitában több mint száz hozzászólás született, nem számítva a kommenteket. Ezt mind jelen dolgozatban nem áll módomban részletesen vizsgálni. A tájékozódást elősegítendő, az *Atlantic Monthly* c. folyóirat gyűjteménye a vitáról: <http://www.theatlantic.com/notes/all/2015/10/why-thoreau-matters/412801/#note-411706>. Letöltve: 2016. április 16.

⁴ Ennek több oka van, melyek közül kettőt emelnék ki. Egyrészt azért van így, mert az első életmű-kiadás (1906) előszavának Emerson Thoreau-ról mondott gyászbeszédét tette meg a kiadó (nyilvánvalóan üzleti okokból, hisz három évvel korábban Emerson műveit adták ki, sikerrel, és a névtől ebben az esetben is piaci sikert reméltek). Ebben kedves barátként, ugyanakkor olyasvalakiként tüntette fel őt, aki szeretett az ördög ügyvédje lenni, ellentmondani az ellentmondás kedvéért (és nem azért, hogy, mondjuk, megvilágítsa az adott igazság összetettségét). Emerson itt fura alaknak festi Thoreau-t, aki szeretett különködni és megvetette a világi élvezeteket. Azóta hagyománnyá vált a különböző kiadások elé ezt a beszédet szúrni, amely bánásmód igencsak kérdéses (lásd erről Lawrence Buell: *Henry Thoreau Enters the American Canon*. In: *New Essays on Wladden*. Szerk. Robert F. Sayre. Cambridge University Press, Cambridge, 1992), min-

akár többpólusú nézőpontot kialakítani vele kapcsolatban. Ennek nemcsak a lebírhatatlan hatásiszony az oka vele kapcsolatban (amit Ed Mooney is kiemel a vitához való hozzászólásában [Mooney 2015]), és nehezményezi, hogy Harold Bloom hatásiszony-elméletében csak író és író kapcsolatára gondol, íróra és kritikusra nem), hanem az is, hogy Thoreau maga adja a lovat az értelmezők alá, amennyiben folyamatosan önellentmondáson érjük.⁵ Schulz a cikkben, aligha elítélhető módon, bensőséges ismerősként kezeli Thoreau-t, jelzőket aggat rá és összemosza az életét a filozófiájával.

Az írás Thoreau három szövegét veszi górcső alá és ezeken, ill. bizonyos életrajzi részleteken keresztül igyekszik kitartani a címbéli kérdés feszültségét, hogy egy egocentrikus mizantropot, egy narcisztikus hipokritát, egy humortalan individualistát ugyan miért istenítünk ennyire? Mark Pothier (Pothier 2015) jegyzi meg a vitához hozzászólván, hogy Schulz egy megjegyzés kivételével mindvégig többes számot használ, a Thoreau-olvasók közösségét értve ez alatt – ez a kivétel pedig Thoreau megjegyzése a kávéról, hogy az elrontja a reggelek tisztaságát, ezért tartózkodik tőle (Thoreau 1999, 171). Schulz nem ért vele egyet, sőt, kijelenti, hogy nem tud olyasvalakire felnézni, aki nem szereti a kávé (bár ebben alighanem sokan egyetértünk vele – de nem mehetünk el szó nélkül amellet sem, hogy, mint arra szintén Pothier hívja fel a figyelmet, a *Maine Woods* hatodik függelékében épp maga Thoreau sorolja a túrázó legfontosabb felszerelése közé a kávé [Thoreau 1985, 840]), a „felvilágosodás” (itt egyaránt gondol az ital élettani hatására és az esztétörténeti korszak kávékultúrájára) ezen előidézőjét. Schulz azonban nem csak itt szól a saját nevében, hanem a cikk egészében, ugyanúgy írói fogás a többes szám erőltetése, mint egy tudományos dolgozatban, célja ezzel a közösségteremtés és a hozzáértés érzetének erősítése – mint látjuk.

damellett akaratlanul is irányítja a megértést. A másik ok, hogy Thoreau ily familiárisan kezelt, Walter Harding munkássága, aki a 20. század egyik legnagyobb Thoreau-kutatójaként, a Thoreau Társaság hosszan regnáló elnökeként közelebb akarta hozni az olvasókhöz kedvenc szerzőjét (legfontosabb könyvei: *A Thoreau Handbook*. New York University Press, New York, 1959. valamint: *The Days of Henry Thoreau*. Alfred A. Knopf, New York, 1970). Általa meggyökereztetett szokás, hogy például a szakirodalomban is a keresztnevéen emlegetik Thoreau-t.

⁵ Illusztrációként álljon itt, hogy Harding csak a *Walden* végleges változatának öt plauzibilis olvasatát listázza (uő szerk., bev.: *The Variorum Walden*. Twayne Publishers, New York, 1962).

A Schulz által elemzett szövegek a *Cape Cod* első fejezete, a *Walden* és *A polgári engedetlenség iránti kötelességről* címűek. Schulz baja a szövegekkel, hogy embertelenek, félrevezetők és károsak. Hogy a cikk alapvetően hatásvadász célzatú, mutatja, hogy az elsőn kezdi a vizsgálatot.

Schulz szörnnyetegként ábrázolja Thoreau-t, aki Cape Codra a St. John brig katasztrófájára ér oda, Cohasset közelébe 1849. október 7-én, amelyben az ír bevándorlókat szállító hajó utasainak és személyzetének nagy része odaveszett – az utazót azonban nem hatja meg a hullák látványa, sőt, kijelenti, hogy egy magányos halott mélyebb benyomást tett volna rá. Miként a gyilkos természet, úgy lesz ő is közömbös a humanitárius katasztrófa iránt. Schulz itt használja ki az alkalmat, hogy felhívja a figyelmet a voltaképpeni Thoreau ismeretlenségére, hogy őt leginkább motivációs posztterek feliratairól, patetikus idézetgyűjteményekből ismerjük, és szimpatikus kép él bennünk a lázadó természetvédőről, holott ilyen szövegei is vannak. Megjegyzi, a klasszikusok sorsa jutott ki neki, akiket mindenki ismerni vél, de senki nem olvas.

A főműnek mondott *Waldenre* áttérve (amelyről egyébként Schulz kevésbé találóan megjegyzi,⁶ hogy nem önmagától, hanem Emerson közbenjárására lett klasszikus) a kérdéses cikk írója annak tényirodalmiságát igyekszik cáfolni, azt, hogy útikönyv volna, egy kísérlet leírása és az abban bemutatott alternatív életmódra való felhívás. Schulz szerint a könyvet szorosan olvasva azt találjuk, hogy merő fikció, házikó-pornó, pusztá fantázia, hisz Thoreau maga nem élte meg a kísérletét. A viskó nem a vadonban volt, hanem alig húszpercnyi sétára a szülői háztól, ahová gyakran visszacsábították anyja süteményei (és ahonnan nem is a kényszer hajtotta el, hanem a kíváncsiság). Ennek ellenére, Schulz szerint, Thoreau saját ekkori életét, az aszketizmusba hajló mértékletességet példaként állította felebarátai elé,⁷ akiket egyébként is lenézett, nem érzett felelősséget irántuk. A *Walden* nem az élet kézikönyve, aminek hazudja magát, holott Thoreau, legalábbis Schulz szerint, nem sok teret hagy az olvasónak, hogy máshogy olvassa, hanem a dacos egyedüllét kiáltványa, így lesz a kamaszok kedvencévé,⁸ akiknek azt sugallja, hogy a felnőttiség felelőtlen autonómia.

⁶ Lásd Buell már említett tanulmányát (4. j.).

⁷ Mint Schulz leszögezi, a waldeni remete mértékletességéhez képest még a dalai láma is egy Kardashian.

⁸ Schulz itt nem csak arra gondol, hogy szinte az összes amerikai középiskolában kötelező olvasmány, hanem a szabadságot kiabáló tinédzser lázadásra is, ami pedig akár katasztrófához is vezethet.

A polgári engedetlenség iránti kötelességről c. esszét a cikk írója a thoreau-i politikafilozófia központi szövegének tartja – legalábbis nem említ más textust ezzel kapcsolatban. Schulz szerint már a *Walden*nek is inkább politikai, társadalmi vetülete van, mint természetbölcseleti, amennyiben Thoreau inkább embertársait ostromozza, mint a természetet dicséri. Sőt, az *alma natura* inkább csak háttér, a radikális individualista utolsó mentsvára, aki felebarátai közt nem tud érvényesülni, hisz kívülről közömbös, belülről önző. Schulz szerint Thoreau önmagát prófétának kiáltja ki egyrészt az életmód (a *Walden* talán leghíresebb egysorosára történik itt utalás, miszerint „[a]z emberek többsége néma kétségbeesésben él”, Thoreau 1999, 9), másrészt a rabszolgaság ügyében – de ugyan honnan veszi a bátorságot, hogy azt mondja, ezekben a kérdésekben neki van igaza? Honnan a törvények megkérdőjelezésére és az intuíciónak az igazság forrásává való kikiáltásához? Honnan a libertariánus anarchizmus programjának meghirdetéséhez? Schulz e kérdéseket azzal látja megválaszolhatónak, hogy Thoreau lusta filozófus volt, aki inkább feltűnni szeretett volna, mint megoldani bizonyos problémákat. Ráadásul humorérzéke sem volt, mindent túl komolyan vett, ezért egysíkú: egy sértődékeny kamasz szól a lapjairól. Ennek ellenére még ő sem állhat ellen olykor Thoreau természetleírásainak, pl. a búvármadárral való fogócskának (Thoreau 1999: 184). Mindent figyelembe véve azonban Thoreau, Schulz szerint, nem érdemli meg a már jól kiült helyét az amerikai panteonban, mert filozófiája nem elég rugalmas.

Mint látható, nem véletlen, hogy az internet népe (mert ott folyt a vita) felvette az éléje dobott kesztyűt. Lássuk, hogyan igyekszik megvédeni korunk hőse kedvenc filozófusát.

Hogy Schulz cikke mekkora felháborodást keltett, abból látszik, honnan érkeztek rá válaszok: a komoly referenciákkal rendelkező oldalaktól kezdve (Waxhem 2015)⁹ a fanzine-okon át (Stott 2015) a blogokig (Capedrifter 2015) – nem mellesleg a *New Yorker* 2015. november 9-i számának olvasói leveleit is Schulz-nak címezték. A hozzászólások sokfélesége nem csak megjelenési felületekből, de minőségükből is látszik, mert készült tanulmányzerű válasz (Hohn 2015), ironizáló megjegyzéshalmaz (Pothier 2015), de Thoreau-szimpatiától elvakult, egyszerű elutasítás is (Jacobs 2015). Ami fontos az az, hogy e válaszok többsége egybecseng, mert visszafordítani igyekeznek (nem feltétlenül tudatosan) saját fegyverét Schulz-ra: a maró gúnyt, Thoreau esetlegesen kiválasztott

⁹ E cikk elfogultsága mintaszzerű, amennyiben egy nagy borítóképpel indít Thoreau concordi sírjáról, mintha azt sugallná, halottakról vagy jól, vagy semmit.

szöveg- és életrajzi részleteit, valamint az egyoldalú vélemény kizárólagosként harsogását. A válaszolók többsége tehát úgy ír, mint Schulz, csak harag helyett szimpátiával telve Thoreau iránt. Legalább ugyanannyi melegség, mint elutasítás árad Thoreau-ból az életrajzi adalékok alapján. Mélyebb szövegmerítéssel (már akkor is, ha továbbolvassuk azt a mondatot *A polgári engedetlenség... elején*)¹⁰ a mértékletes tanító áll előtünk a vad anarchista helyett. A válaszolók szerint Schulz alapján érti félre Thoreau-t, mert ellenszenvvel olvassa, és nem látja benne a jelentésrétegek sokaságát. Embertelensége megrökönyödés, félrevezetése szándékolt, csak jól kell érteni, felelőtlensége pedig nem virulens.

Persze volt olyan hang is, amely semlegességet sugallt, kiemelte Schulz jó meglátásait, levette Thoreau-t a piederstrárlól és filozófiailag igyekezte elemezni az említett műveket. Donovan Hohn szerint ugyanis Schulz nagyon is jól veszi észre, hogy Thoreau-nál a teológiaként értett magasabb elv (amely csúsztatást az egyébként kiváló elemzést adó Hohn nem magyarázza meg, erre a későbbiekben még kitérek) elhomályosítja a politikafilozófiát: szerinte mindennek már eleve jelentése van, természetből fogva, így a társadalom aktuális kérdései elvesztik jelentőségüket. Emiatt, hogy így gondolkodik, mégis cselekvésre buzdít, Thoreau valóban felelősségre vonható.

A hozzászólók legtöbbje szerint Schulz plagizál, fáradt vádakhoz és ezzel a spanyolviaszt találja fel, mert beáll egyfajta kritikai hagyományba, ami már a 19. század közepétől igyekszik lerántani a vizes lepedőt a mezők filozófusáról. Itt elsősorban James Russell Lowell és Robert Louis Stevenson neve kerül elő, mint a tényfeltáró szándékú, ám negatív töltetű kritikai beszédmód képviselői. De ide kapcsolható Perry Miller és Richard Bridgman is (mint azt olvasói leveleiben a jeles Thoreau-kutató, Shanon Cameron megjegyzi), akik a tradíció 20. századi örököseiként, pszichológiaiailag igyekeztek vizsgálni Thoreau sötét oldalát. Az ő elemzéseikre a jelen dolgozatban nem térek ki.

¹⁰ Schulz azt a részt idézi, hogy „az a legjobb kormányzat, amely egyáltalán nem kormányoz”, ezzel igazolva Thoreau feltételezett anarchizmusát. Az idézett rész azonban egyrészt maga is idézet (bár pszeudo, a szokásosan Jeffersonnak tulajdonított – bár kérdéses, hogy Jefferson maga ilyesmit írt volna –, az esszé nyitó „az a legjobb kormányzat, amely legkevésbé kormányoz” mottó kibontásául használja ezt Thoreau), másrészt úgy folytatódik, hogy „ha az emberek kellőképpen érettek lesznek rá, ilyen kormányformájuk lesz” (Thoreau 1990, 5). Ez az a pedagógiai attitűd, amelyre mindenkor rámutatnak, ha valaki Thoreau elvetemült radikalitását pedzi.

Lowell Thoreau első könyvét, az *Egy hét a Concord és Merrimack folyókon* (*A Week on the Concord and Merrimack Rivers*, 1849) bíráló cikkében a thoreau-i életművet az emersoni célkitűzésekkel látja terhesnek és az újat mondás leküzdhetetlen kényszerét teszi meg Thoreau fő tulajdonságának. Szerinte humortalan, műveletlen pojáca, hobbi vadember, egy amerikai Montaigne, aki saját magát igyekszik a világ közepére állítani – de a francia legalább tehetségesen lopott (Lowell 1966). Mint arra több hozzászóló rámutat, Schulz bőven merít e szövegből,¹¹ ahogy Stevensonéből is. Az angol író, kritikus szerint Thoreau ereje és tragédiája egy: az, hogy kívül áll az emberi kapcsolatokon, hogy túl hideg. Ugyanakkor ez teszi lehengerlő erejűvé is a prózáját,¹² mert így másokhoz képest élesen látja az személyköziséget. Transzcendentális jenkizmusnak mondja a Thoreau-nál oly gyakori önellentmondásokat és azt, hogy mindenre egy közelebbről soha meg nem határozott, felsőbb nézőpontból tekint. Épp e kívüliség azonban az oka, hogy nem őszinte, hogy a *Walden* fikció lesz, mert nem veti bele magát egészen, úgy, ahogy mondja, az életbe, amit pedig oly drágának tartott (Stevenson 1880). Mint láttuk, Schulz ebből is sokat tanult.

E megjegyzésekben foglalható össze a vita. Meglátásom szerint ugyanakkor hiba Schulz cikkét önmagában nem vizsgálni, hisz az alapos olvasat belátásokhoz vezethet a Thoreau-kritikában is.

Apu csöndes reménytelensége vagyok

A fejezetcím a már említett, *Walden*béli Thoreau-idézet elferdítése – s kicsit újrafordítása is. Az eredetiben ez áll ugyanis: „[t]he mass of men lead lives of quiet desperation” – és bár Szöllősy Klára kiváló érzékkel magyaráította Thoreau-t (a tó neve elé pl. hol kirakja a névelőt, hol nem, Thoreau szándékainak megfelelően, aki szerette volna hintába rakni az olvasót, azzal kapcsolatban, hogy miről, kiről is van szó), itt vitába szállnék vele. A „desperation” szó ugyanis egyaránt jelent kétségbeesést és reménytelenséget – előbbi azonban dinamikus állapot, legalábbis ki lehet mászni belőle. Utóbbi viszont jobban megfelel Thoreau szándékainak, amennyiben valami végső lelki mozdulatlanságot fejez

¹¹ Nem melleseleg, mint azt Hohn meg is állapítja, a *New Yorker*beli esszé Lowell írásának 150. évfordulóján jelent meg.

¹² A lírájáról csak Emerson egyik megjegyzését (amely Thoreau gyászbeszédében szerepelt) idézi, miszerint „a kakukkfű és a majoránna még nem méz”.

ki, a kezdet képességének elvesztését, amelyben fele-barátait találja, világi terhek alatt összeroskadva. A „néma” helyett pedig azért jobb a „csöndes” jelző, mert a kezdet képességének elvesztése tudatosított, de szándékoltan nem kommunikált.

A Thoreau-kritikában megszokott egyrészt, mint láttuk, életrajz és -mű egyben látása, másrészt a természet- és a politikafilozófus közelítése, de külön kezelése is. Az előbbivel a jelen dolgozatban nem kívánok foglalkozni, mert esetlegesen tartom egyes biográfiai elemeket felhasználva elemezni a műveket, vagy fordítva;¹³ utóbbi azonban érdekes és megfontolásra méltó probléma. Látszik ez abból, hogy mennyire félreviheti az értelmezést a tudatosan irányított olvasás, mint Schulz esetében. Úgy vélem tehát, hogy a mizantropia, a humortalanság és az önteltség vádjai semmitmondóak. Amikor azonban Thoreau univerzalizmusa kerül terítékre, az egyéni tapasztalat általánosítása, a természeti elv társadalomba átültetése, az, hogy láttelepet ad felebarátairól az erdőből visszafordulván, az filozófiai mérvű kritika, mert az életmű egészét és annak módszerét támadja vele. „Hogy van az, hogy olyasvalaki, aki ily élesen elhatárolódik embertársaitól, egyszer csak ítéletet mond fölöttük?” – teszi föl Schulz a kérdést, és a dolog elevenére tapint. Mint láttuk, Hohn is ezt a vádpontot tartja kiemelésre érdemesnek Schulz cikkéből, és a teológiával magyarázza, hogy Thoreau egy elve az átszellemített természet magasabb polcáról beszél a társadalomról és ez az igazi gyengesége – de, mint azt szintén láttuk, Hohn maga sem fejt ki ezt. A továbbiakban erről lesz szó.

Thoreau-nál az élet a megfellebbezhetetlen közeg, a saját életünk, mert az tartozik ránk. Vannak mozgatórugói és gátjai úgy a természetben, mint a társadalomban, mert ez az a két szféra, amit munkásságában közelebbről vizsgál. Az organikus momentum a kettő egymásra vonatkoztatása.

Nem arra születtem, hogy kényszert alkalmazzanak velem szemben. A magam módján akarok lélegezni. Hadd lássuk, ki az erősebb. Mennyi ereje van a sokaságnak? Engem csak azok kényszeríthetnek valamire, akik valamilyen magasabb törvénynek engedelmeskednek, mint én. Az

¹³ A vita egyik tanulsága, hogy ugyanannyi kínos életrajzi elem hozható fel Thoreau kapcsán, ahány szimpatikus (és ez alighanem így van mindegyikünkkel, lásd Márai Sándor *Premier* c. novelláját [in uő: *Kabala*. Révai Kiadás, Budapest, 1943], ahol az elbeszélő az újonnan jöttet esendőségének hírével köszönti), kommentátora válogatja, ki mit tart fontosnak. Magam nem bízom az életrajzi elemek revelatív erejében.

ilyen emberek arra kényszerítenek, hogy hozzájuk hasonlóvá váljak. De azt még sohasem hallottam, hogy a tömeg arra *kényszerített* volna valakit, hogy így vagy úgy éljen. Miféle élet volna az? Ha olyan kormánnyal kerülök szembe, amely azt mondja nekem: »pénzt vagy életet«, miért rohanjak odaadni neki a pénzemet? Lehet, hogy szorult helyzetben van, s nem tudja, mitévő legyen, de ezen én nem segíthetek. Neki kell segítenie önmagán, ahogy azt én is teszem. Ezen nem érdemes siránkoznia. A társadalmi gépezet sikeres működéséért nem én vagyok felelős. Én nem vagyok a gépész fia. Ha egy makk és egy gesztenye egymás mellett esnek a földre, egyik sem marad tétlen, hogy ezáltal helyet csináljon a másiknak, mindegyik a saját törvényeinek engedelmeskedik; csíráznak, növekednek, virágzanak, ahogy csak tudnak, míg nem az egyik esetleg tönkreteszti és beárnyékolja a másikat. Ha egy növény nem bír természetének megfelelően élni, elpusztul, s ugyanígy az ember is. (Thoreau 1999, 22-23)

Az élet értékesebb és magasabb rendű bármínél, az elébe gördített akadályok ezért képezik mindig kritika tárgyát Thoreau-nál. A magasabb elv a belenövés-sel (is) azonosítható, azzal, hogy az egyed megtalálja a helyét a nap alatt, hogy mindig magát teszi előtérbe a saját életében. Ez önkiteljesítést jelent, de önfe-lülmúlást is, amennyiben azzal, hogy azzá válik, amivé, öntudatlanul is a rend-szer, a közeg részévé lesz, több lesz, mint önmaga. Hogy ez az elv hogyan fordul át a társadalomba, azt többféleképpen lehet magyarázni. Például a vadsággal, mint teszi azt Robert Ruehl (Ruehl é. n.), hogy emberi feladatunk a lehető legjobb életfeltételt kereső ösztön fenntartás általi kiteljesítése és az adott kö-rülmények összehangolása. Az egyébként kiváló *tanulmány* hibája talán, hogy irányítja a megértést: ahhoz képest, hogy *lexikon-szócikk*, előre megrágja Thoreau-t és úgy mutatja be, mint az ösztön kiélésének szószólóját, hogy min-den e vadság felfedezésére és fenntartására fut ki az életműben. Ezen túlmenően azonban az írás központi tétele, hogy Thoreau-nál a vadság a meghatározó, mert ez az ismeretlen kapuja, így a lehetőség – meglátásom szerint ez közelítés-re ad alapot Thoreau és Hannah Arendt filozófiája között a tekintetben, hogy az emberi feladat (és egyben csoda) a kezdeni tudás képessége, az önmagunkat terem-tő erőé.¹⁴ Plauzibilis olvasat Drake-é is, miszerint feladatunk alapvetően embertársaink nevelése, fel- és ráébresztése arra, hogy az életmód, amit követ-nek, boldogtalansághoz vezet (Drake 1962). A tanulmány itt csak felvillantható

¹⁴ A jelen dolgozatban ezt nincs helyem kifejteni, de a kutatás további állomása lehet ez a megfontolás.

lényege alapján meglehetősen konzervatívnak tűnhet, amennyiben Thoreau-t mintegy prédikátorként állítja be, de nem mehetünk el szó nélkül amellett, hogy a halála századik évfordulójára megjelentetett tanulmánykötet része volt, amely a száz év mértékadó kritikáit tartalmazza – avagy, hogy az itt megfogalmazottak a kritikátörténet rekvizitumai. Az itt sugallt dualizmus nem tűnt el a szakirodalomból, mint azt látni fogjuk. Úgy is lehet ezzel kapcsolatban gondolkodni, hogy az igazság, az elv transzcendens és csak a látószög függ tőlünk, ezt kell lefestenünk életünkkel, amely annyit ér, amennyire a sajátjaink voltak a válaszaink (Furtak 2014). A társadalomba megtérő elv-cselekvő mindenesetre nehezen találja ott a helyét. Radikális individualistának, nevetséges pojácának, álszenteskedőnek és önzőnek tűnhet, aki csak a saját élete értékét hangsúlyozza, embertársait pedig lenézi és kioktatja – holott nem erről van szó. Érdeemes megjegyezni mindenesetre, hogy a már említett Arendt az ellentábort képviseli, ő a thoreau-i polgári engedetlent a magán lelkiismerethez kapcsolja, mert az nem kommunikatív, hatástalan, s mert nem kíván párbeszédbe lépni az állammal, ami ellen ágál.¹⁵ Ha a polgári engedetlenség legelterjedtebb meghatározásából¹⁶ nézzük a thoreau-it, akkor a vád valóban áll. Ha viszont az életmű összességében, Arendt vádja elbukik.

Thoreau organikus olvasatában, véleményem szerint, az a hangsúlyos, hogy az élet nem függhet esetlegességektől, belső félelmektől és külső normáktól. Hogy értékes annyira, hogy megpróbáljuk úgy élni, ahogy nekünk tetszik, ne örökölt formák és a társadalomtól ránk aggatott elvárások szerint. Perspektivikus realizmus ez, amennyiben azt mondja, hogy egy saját életmód kialakítása az igazság felé tett lépés – de ez nem jelent dualizmust, nem jelenti, hogy az az életmód a követendő példa, amit a szerző élénk tár. Jó példa erre a *Walden*, ahol Thoreau hangsúlyozza is, hogy ez nem tényirodalom, amennyiben nem az általa választott és kifejlesztett életmódot hirdeti egyetlen alternatívaként, hanem egyáltalán a törekvést hangsúlyozza az irányba, hogy legyünk kritikusak a felkínált életmódokkal szemben és ne fogadjunk el egyet örökérvényűnek, „legjobbnak”, csak azért, mert azt mondják. A Thoreau által javasolt életstratégia igazságérvénye ezért nem relatív: bár az igazság a szemlélő és a dolog között

¹⁵ Hannah Arendt: *On Civil Disobedience*. In: Arendt: *Crises of the Republic*. New York, Harcourt, 1972

¹⁶ Legyen itt elég John Rawls-ra utalnom, hisz máig meghatározó a témában. Uő: *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Osiris Kiadó, Budapest, 1997. Főleg 429-461.

helyezkedik el és az, hogy mennyire ismerünk, ill. fogadunk el valamit igaznak, ettől a kapcsolattól függ, de ott van és kitudható. A természetből megismerhető, hogy a mindenki magáért-elve működik anélkül, hogy szolipszizmusba csapna át, mert az egyedek rendszert alkotnak. Ez a rendszer bár állandóan változó,¹⁷ ám annak szükségessége, hogy helyesen tekintsünk rá, mondhatni a narratív kényszer, állandó. Az organikusság itt a természeti elv társadalomba való átültetését jelenti, annak vágját, hogy az elv-cselekvő ráébressze embertársait arra, hogy mindegyikük potenciális végtelenség és nem csak hogy botorság szokásokra, akadályokra és előnyökre hivatkozni, de pszichopatologikus is, amennyiben a befásulás csöndes, mert tudatos reménytelenségbe dönt. A társadalom, az emberek bármily közössége, érthető okokból, az állandóságra törekszik, törvények által fenntartott rendre, olyan közegre, ahol mindenki biztonságban lehet egymástól és a külső világtól és gyarapodhat, mert egyrészt ez a siker mérője, másrészt az ember alapvető szükségletei valóban fizikaiak. Mégis, a biztonság és a jól-lét nem gyűrheti maga alá az önkiteljesítést, a nyugalmi állapot nem csak, hogy nem természetes, hisz az ember által az ember számára alkotott mesterséges világon kívül egyrészt sehol nincs így (ezt hozza örömhírként az elv-cselekvő), hanem ellutató, így gátjává válik annak, hogy az ember megélhesse a lehetőségeit, hogy kipróbálhassa magát. Így lesz az élet fő érzésévé a reménytelenség, ami bizonytalanságban ölt testet: az egyhangúság és a kitörés lehetetlenségének érzésében. Az, hogy az elv-cselekvő a sokféleséget, a perspektivikus realizmust hirdeti (egyébként az interdependens harmónián keresztül, hogy ti. azzal együtt, hogy harc folyik a természeti lakók között a megélhetésért, ki is egészítik egymást: ha a mókusz nem rágcsálná le a fenyőfát, nem szülnének új erdők) nem individualista önzés, amennyiben megszólal és nem hallgat – és kizárólag a maga nevében beszél, hogy ő ezt látta a társadalomban és ezt a természetben, és, hogy szerinte mi a helyzet. Leír és javasol, közösségivé lesz, amennyiben beszáll a társadalmi diskurzusba. Dinamizmust hirdet normativitás helyett, cselekvést, kipróbálást, önmagunk belevetését, hogy mi is megláthassuk, milyen kicsik, vagy épp milyen nagyok vagyunk egymáshoz és a minket körülvevő világhoz képest. Ez, persze, feltűnhet zsigeri engedetlenségként is (Ruehl é. n.), ami nagyon találó szinonimája az organikusságnak. A csöndes reménytelenség egy olyan diagnózis, amit Thoreau elsősorban magán

¹⁷ Paul Sherman szerint vízszerű ontológia ez, folyamelmélet, amennyiben az élet fő elve a dinamizmus, mert olyan, mint egy folyó és csak részeiben válhat képszerűvé (*The Shores of America. Thoreau's Inward Exploration*. University of Illinois Press, Urbana, 1958).

állapít meg, mert rájön, hogy olyan életet élt, ami nem volt teljes. Univerzálissá úgy válik, hogy embertársaira tekintve azt látja, megragadtak az egyféleségben, hogy a reménytelenség emiatt közös tapasztalat, ha nem is kommunikált. Ő tudatosította magában és nem érzi jól magát benne, ezért új életforma után kutat. A csendes reménytelenség: megállapítás – nem vád és nem is norma. Ha csak politikailag, mert társadalmilag értelmezzük, ahogy Schulz teszi, elbagatelizáljuk, elveszük az élet, pedig fontos és aktuális látélet. Annak belátása ugyanis, hogy az emberi társadalom hajlamos az elidegenedésre alapvető szükségleteitől, hogy nem kérünk többé a világgal való találkozásból, hanem megvagyunk az előre gyártott kényelemben. Thoreau szerint szomorú és végletes a különböző életformák kipróbálatlanul hagyása¹⁸ – részben ezért is jött el a Waldenről, mert már ösvényt járt a tóhoz a házikótól.

A fentiek alátámasztására nézzük meg a három művet, amiket Schulz is vizsgál, hogy lássuk, az organikuság megállja-e a helyét, kifejtethető-e egy elv Thoreau kapcsán.

Kezdjük a végén. A rabszolgaság közel sem az egyetlen politikai ügy, amivel Thoreau foglalkozik, sőt, ha ilyet kell választani, az elvtelenség állna elénk. Ez nem csak a *Rabszolgaság Massachusetts-ben* és az *Élet elv nélkül* című esszékből látszik, de már *A polgári engedetlenségről...*-szövegben is. Thoreau minduntalan szellemi lustaságuk miatt ostromozza felebarátait, hogy nem a saját fejükkel gondolkodnak, hanem mintákat vesznek át, ráadásul rossz mintákat, amelyek ahelyett, hogy felszabadítanák őket, inkább még több akadályt gördítenek az élet kiteljesítése elé (pénzhajhászás, más érdekének kiszolgálása, hogy aztán az övéket is kiszolgálják stb.). Ilyen gátak egyébként az újságok is Thoreau szemében, hisz tényként kezelt véleményt adnak az ember szájába, erről szól a dolgozat mottója is.

¹⁸ Persze, voltak aktuális, „életrajzi” okai úgy a kiköltözésnek, mint a visszatérésnek, nem csak személyesek (pl. bátyja halála, ami után nem tudta, mihez kezdjen), hanem történetiek is, konkrétan Amerika gazdasági válsága az 1830-40-es években, amikor kiderült, mennyire függenek az emberek a piactól. Ekkor apja is tönkrement, Thoreau-t ez a tapasztalat borzasztotta el (lásd erről Robert D. Richardson máig meghatározó biográfiáját: *Henry Thoreau. A Life of the Mina*. Tervezte és illusztrálta Barry Moser. University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1986). Mindazonáltal az aktualitáson való felülemelkedés (és az erre való felhívás) valahol Thoreau célja is, legalábbis az aktuális s az örök egymásba csúsztatása – ami pedig, érzésem szerint, sokat elárul a filozófia szerepéhez való hozzáállásáról.

Hogy mi az az elv, amit követni illene, a *Walden*ben talál megfogalmazást. Egyrészt azt jelenti itt Thoreau, hogy nem minden fekete vagy fehér, hanem igenis az ellentmondásokkal juthatunk el az igazságig. Hogy nem csak a pénzbeli gazdagság a boldog élet kulcsa, hanem az is, ha van időnk és terünk saját magunkat szórakoztatni, ha nem függünk senkitől, ha nincsenek kiegyenlíthetetlen számláink. A *gnóthi szeuthón* régi tanácsa ez, de ugyanakkor felteszi azt is, hogy mindennek van szilárd alapja, hisz gyakorlati filozófus, a legjobb életmódot keresi – és a nézőpontok sokféleségét találja. Azt, hogy ha nagyon sok életmód lehetséges, akkor érdemes kipróbálni minél többet. Felebarátaiban ez a kurázszi nincs meg, hogy a saját, valódi érdekeiket követve cselekedjenek (Schneider 1995).

A *Cape Cod* schulz-i vizsgálata, mint láttuk, szándékoltan hatásvadász, a műnek csak egy bizonyos részét vizsgálja, így nem juthat el ahhoz a megállapításhoz, hogy az nem az embertelenség bizonyítéka, hanem egy, a természettel való újabb találkozás, ahol viszont a waldeni liget-élményt a mindent felülíró vadon váltja, mint keret, és aminek az élet kiteljesítésének elve csak tölteléke lehet. Itt már az elv-cselekvő is csak közömbösséget talál, azt a szférát, ahol a makk és a gesztenye még mindig egymás mellé hullnak, de a nézőpontok sokfélesége már nem fordítható a gyakorlatba azzal a könnyűséggel, mint a civilizáció peremén – hisz itt már híre-hamva sincs civilizációnak. Gyásznak tehát valóban nincs értelme – ahogy egyébként a *Cap Coaban* leírt emberek sem gyászolják a hajótöröttet. Az elbeszélő én ebben a műben dönti el, hogy ő a liget filozófusa lesz (Gura 1995). Mindenesetre a közömbös természet itt még annyira sem gátja (de feltétele sem) az önmegvalósításnak, mint a Waldennél – hanem inkább a kezdet közege. A szerkesztés sem véletlen, hogy ez a fejezet került a könyv elejére, hisz így az lehet az érzésünk, hogy az elbeszélő a hajótöröttekkel együtt sodródott a partra, a kezdet végett, egy kezdetre alkalmas közegben. A hajótörés kinek az élet vége, kinek a kezdete: az elbeszélő én ma született, ártatlan, előítéletektől mentes szemlélőként kap lábra a Cod atlanti partján, hogy aztán ítélő erejét tisztán tartva vezessen minket végig ezen a furcsa vidéken.

Útravaló

A vita tanulsága, hogy Thoreau-t mindenki úgy olvassa, ahogy akarja. A kritika szerencséje ez, hogy nincs egy kőbe véssett álláspont – ahogy azt Thoreau maga sugallja az élettel kapcsolatban. Ezért, hogy Schulz a gúnyos hangvételi szöve-

gével is thoreau-i célt szolgál. Nem mellesleg, mint azt P. T. Barnum óta tudjuk, nincs olyan, hogy negatív nyilvánosság. Érzésem szerint Schulz-nak sem az volt a szándéka, hogy megfellebbezhetetlent állítson a waldeni remetéről, hanem, hogy egyáltalán hírt verjen körülötte és az emberek (újra)olvassák olvasásra méltó szövegeit. Ha ez volt a célja, ha nem, megvalósult.

Irodalom

Capedrifter. 2015. „Kathryn Schulz's *Pond Scum*”. *thenewyorkerandme*, 2015. október 27. Interneten: <http://thenewyorkerandme.blogspot.hu/2015/10/kathryn-schulzs-pond-scum.html> Letöltve: 2016. április 16.

Drake, William. 1962. Walden. In: Sherman Paul (szerk.): *Thoreau. A Collection of Critical Essays*. Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs, 1962.

Furtak, Rick Anthony. 2014. „Henry David Thoreau”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Interneten: <http://plato.stanford.edu/entries/thoreau/> Letöltve: 2016. április 16.

Gura, Philip F. 1995. „A wild, rank place”. Thoreau's Cape Cod. In: Joel Myerson (szerk.): *The Cambridge Companion to Henry David Thoreau*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Hohn, Donovan. 2015. „Everybody Hates Henry. Literary saint or arrogant fraud—why do we need Thoreau to be one or the other?”. *New Republic*, 2015. október 21. Interneten: <https://newrepublic.com/article/123162/everybody-hates-henry-david-thoreau> Letöltve: 2016. április 16.

Jacobs M. W. 2015. „The New Yorker Nukes Thoreau”. *Huffington Post*, 2015. október 20. Interneten: http://www.huffingtonpost.com/mw-jacobs/the-new-yorker-nukes-thoreau_b_8337888.html Letöltve: 2016. április 16.

Lowell, James Russell. 1966. Thoreau. In: Owen Thomas (szerk.): *Henry David Thoreau: Walden an Civil Disobedience. Authoritative Texts, Background, Reviews and Essays in Criticism*. Norton & Co., New York, 1966.

Mooney, Ed. 2015. „Thoreau Bashing”. *Zeteojournal*. Interneten: <http://zeteojournal.com/2015/10/18/thoreau-bashing/> Letöltve: 2016. április 16.

Pothier, Mark Ernest. 2015. „Skimming Walden Pond. Thoreau was no hypocrite”. *Medium*, 2015. október 28. Interneten: <https://medium.com/@markerpothier/skimming-walden-pond-thoreau-was-no-hypocrite-4e4e4e4e4e4e>

um.com/@MarkEPothier/skimming-walden-pond-816ccee0c602#.k097xyt7k
Letöltve: 2016. április 16.

Ruehl, Robert Michael. É. n. „Henry David Thoreau (1817-1862)” *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Interneten: <http://www.iep.utm.edu/thoreau/> Letöltve: 2016. április 16.

Schneider, Richard J. 1995. Walden. In: Robert Myerson (szerk.): *The Cambridge Companion to Henry David Thoreau*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Schulz, Kathryn. 2015. „Pond Scum”. *The New Yorker*, 2015. október 19. Interneten: <http://www.newyorker.com/magazine/2015/10/19/pond-scum> Letöltve: 2016. április 16.

Stott, Sandy. 2015. „A Reply to Pond Scum. A critique of Thoreau in The New Yorker”. *Thoreau Farm*. Interneten: <http://thoreaufarm.org/2015/10/a-reply-to-pond-scum-a-critique-of-thoreau-in-the-new-yorker/> Letöltve: 2016. április 16.

Stevenson, Robert Louis. 1880. „Henry David Thoreau. His Character and Opinions”. *Cornhill Magazine*, 1880. június. Interneten: <http://thoreau.eserver.org/stevens1.html> Letöltve: 2016. április 16.

Thoreau, Henry David. 1985. *A Week on the Concord and Merrimack Rivers; Walden, or Life in the Woods; The Maine Woods*. Vál., jegyz. Robert F. Sayre. The Library of America, New York, 1985.

Thoreau, Henry David. 1990. *A polgári engedetlenség iránti kötelességről. A gazdaságról*. Ford. Szöllősy Klára, Vámosi Pál, versford. Molnár Imre. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1990.

Thoreau, Henry David. 1999. *Walden*. Ford. Szöllősy Klára, versford. Molnár Imre. Fekete Sas Kiadó, Budapest, 1999.

Waxhem, Simon. 2015. „Thoreau’s Public Mind”. *Boston Review*. 2015. október 14. Interneten: <http://bostonreview.net/blog/thoreau-walden-simon-waxman> Letöltve: 2016. április 16.

Tuboly Ádám Tamás:
A lehetetlen világok legjobb lehetősége
Hibrid Modális Realizmus*

A metafizikát meghatározhatjuk úgy, mint az a diszciplína, ami a *világunk* tőlünk független, alapvető szerkezetét kívánja feltárni. Mindazonáltal ha a világunkat azonosítani akarjuk a *valósággal*, akkor sokak szerint túl szűkre szabnánk a *valóságot*. Ahhoz ugyanis, hogy elszámoljunk a *valóság* természetével és összetevőivel, a *mi világunk* kevésnek bizonyult. Ennek oka abban keresendő, hogy a hatvanas évektől kezdődően számos érv született arra, hogy a világunk csupán *egy* a számos *lehetséges világ* közül.

Mindazonáltal a lehetséges világok elméleteinek megjelenése után többen is amellet érveltek, hogy pusztán lehetséges világokkal számolni sem elegendő ahhoz, hogy a teljes valóságot elszámoljunk. Emiatt már az 1980-as évektől megjelentek azok az elméletek, amelyek a lehetséges világok mellett *lehetetlen világok* létezését is állították.

Tanulmányomban főképp a hibrid modális realizmus elképzelését fogom bemutatni – a hibrid modális realisták egyszerre próbálják megőrizni mind a lehetséges, mind pedig a lehetetlen világokat azt állítva, hogy jó indokaink vannak arra, hogy a lewisi konkrét világok mellé felvegyük az ontológiánkba az absztrakt lehetetlen világokat is. Ehhez az első szakaszban röviden áttekintem a lehetetlen világok mellett szóló főbb motivációkat. A második részben vázolom Lewis lehetséges-világ realizmusát, illetve azokat a megfontolásokat, amelyek Lewis kapcsán merülnek fel a lehetetlen világokat illetően. A 3. szakaszban az ersatzizmus releváns pontjait tárgyalom a lehetséges és lehetetlen világok vonatkozásában. Mivel egyik elképzelés sem vált elfogadottá a szakirodalomban különböző okok miatt, a 4. szakaszban a hibrid modális realizmust fogom bemutatni. Végül a tanulmány egy rövid zárszóval és egy, a hibrid modális realistáknak szóló dilemmával zárul.

* A tanulmány elkészítése során (2015-2016) a Nemzeti Tehetség Program ösztöndíjában részesültem.

A lehetetlen világok lehetséges motivációi

A lehetséges világok elképzelései a huszadik század második felétől kezdődően váltak a filozófusok alapvető eszközeivé, miután David Lewis, Robert Stalnaker, Alvin Plantinga és mások elkezdték kidolgozni a lehetséges világok elméleteinek részleteit. Első körben azt mondhatjuk, hogy aki hisz a lehetséges világokban, az abban hisz, hogy léteznek olyan világok, amik valamilyen szempontok alapján különböznek a mi világunktól.

David Lewis egyes érvei szerint azért érdemes lehetséges világokban hinnünk, mert a feltételezésük rendkívül gyümölcsöző – egy bizonyos értelemben kifizetődő elmélettel van dolgunk.¹ Amennyiben a lehetséges világok eszköztárával dolgozunk, úgy olyan területekkel tudunk elszámolni, mint a modális fogalmak széles köre, az okság, a tényellentétesek, a tulajdonnevek, bizonyos teológiai és logikai problémák, hitek reprezentációja és így tovább. Mi több, Lewis és mások azt is állítják, hogy amennyiben nem fogadjuk el a lehetséges világok létezését, úgy *nem* tudunk megfelelő módon elszámolni ezekkel a (nem csupán filozófiai) problémákkal.

Mindazonáltal hasonló indokok miatt nem csupán a lehetséges világokban érdemes hinnünk, hanem sokak szerint a *lehetetlen világokban* is. Például a modális logika (filozófiailag némiképp terhelt) lehetséges világ szemantikája szerint:

(LV) $\Box\varphi$ akkor és csak akkor igaz, ha φ minden olyan lehetséges világban igaz, amely elérhető az aktuális világból.

Annak megfelelően, hogy milyen tulajdonságokkal (reflexivitás, szimmetria, tranzitivitás stb.) ruházzuk fel az elérhetőségi relációt, kapunk különböző modális rendszereket. Azonban felmerül a kérdés, hogy mi a helyzet azokkal a világokkal, amelyek *elérhetetlenek* az aktuális világból – az előbbi jellemzés alapján ezek lehetetlenek az aktuális világ szempontjából.² Ám amennyiben

¹ Lewis pragmatikai érvéről és módszeréről magyarul lásd Tuboly 2015.

² Lewis (1986, 17-20.) egyébként arra hívja fel a figyelmet, hogy nem szabad azt gondolnunk, hogy önmagában a modális logika elkötelezne minket a lehetséges világok létezése mellett, vagy, hogy a modális logika magyarázóerővel bírna a lehetséges világokra nézve. A kérdés persze korántsem tisztázott, Lewisnál például jóval szubsztantív kapcsolatot tételez fel e metafizika és a modális logika közt Williamson 2013.

kiderül, hogy számolnunk kell ilyen világokkal is bizonyos érvek logikai rekonstrukciója során, úgy máris van egy indokunk arra, hogy a lehetetlen világokat is számításba (és komolyan) vegyük, épp, ahogy a lehetséges világok is relevánssá váltak a modális argumentumok kiértékelése során.

Hasonló megfontolások érvényesek a kontrafaktuális kondicionálisok esetében is. Általánosságban egy „ha φ lett volna, akkor ψ lett volna” formájú állítás esetében, amit jelöljünk úgy, hogy „ $\varphi \Box \rightarrow \psi$ ”, azt mondhatjuk Lewis (1973) és Robert Stalnaker (1968) elemzése alapján (eltekintve most a különbségeiktől), hogy

(KF) $\varphi \Box \rightarrow \psi$ akkor és csak akkor igaz az aktuális világban (@-ban), ha vagy (i) nincs olyan világ, ahol φ igaz (azaz, ha φ lehetetlen), vagy, ha (ii) minden olyan v_1 világ, ahol φ és ψ igaz, jobban hasonlít @-ra, mint bármely olyan v_2 világ, ahol φ igaz és ψ hamis.³

Vagyis, ha azt mondja valaki, hogy „ha házasították volna az orrszarvút, akkor a második világháborút Uganda nyerte volna”, akkor ez a Lewis-Stalnaker elemzés szerint akkor és csak akkor igaz, ha (i) vagy nincs olyan világ ahol házasították az orrszarvút, (ii) vagy pedig azok a világok, ahol házasították az orrszarvúkat és a második világháborút Uganda nyerte, jobban hasonlítanak az aktuális világra, mint azok, ahol házasították az orrszarvúkat, de nem Uganda nyerte a második világháborút. Fogadjuk el valódi lehetőségnek, hogy az orrszarvúk házasíthatók – ha így van, akkor az előbbi kontrafaktuális esetében (KF) utótagja lesz releváns.

Azonban megfogalmazhatunk olyan kontrafaktuálisokat is, ahol az adott állítás előtagja egy (nem ellentmondásos) lehetetlenséget fogalmaz meg:⁴

³ Noha a hasonlóság egy nem precízen definiált fogalom, Lewis (1973, 92.) szerint „akármilyen misztikus is legyen, ha a segítségével elemezni tudjuk a tényellentéteseket, akkor kettő helyett már csak egy rejtély marad a számunkra.” A hasonlóság a lewisi hasonmáselméletben is alapvető szerepet tölt be, ugyanis a hasonmásreláció egy hasonlósági reláció, így „[...] a szempontok sokaságából fakadó hasonlóságoknak és különbségeknek az eredménye, a különféle szempontok fontosságával és a hasonlóságok mértékével súlyozva.” Lewis 1968, 115.

⁴ A példa Maciej Sendłaktól (2015) származik.

- (1) Ha monások léteznének, akkor Leibniznek igaza lenne a metafizikáról.
- (2) Ha monások léteznének, akkor Leibniznek nem lenne igaza a metafizikáról.

A legtöbb metafizikus szerint, ha egy metafizikai elmélet igaz, akkor szükségszerűen igaz, ha pedig hamis, akkor szükségszerűen hamis. Tegyük fel (összhangban például Lewis elképzeléseivel), hogy monások nem léteznek – ekkor monások szükségszerűen nem léteznek, azaz lehetetlen, hogy monások létezzenek, ebből fakadóan pedig (1) és (2) előtagja szükségszerűen hamis, azaz lehetetlen és így egyetlen világban sem igazak. (KF) első kitétele alapján pedig így (1) és (2) igaz lesz.

Azokat a kontrafaktuálisokat, amelyek előtagja lehetetlen (ám nem ellentmondásos), *kontraposszibiliáknak* [*counterpossibles*] nevezzük. A probléma az, hogy a kontraposszibiliák előtagja mindig lehetetlen, ennél fogva azok mindig *üres módon* [*vacantly*], vagyis automatikusan lesznek igazak. Azonban (1) esetében azt gondolnánk, hogy az nem üres módon igaz, hiszen ha valóban lennének monások, akkor Leibniznek valójában igaza lett volna. Másrészt, ha valóban lennének monások, akkor nem mondhatnánk azt, hogy Leibniznek nem lenne igaza, hiszen éppenséggel igaza lenne, emiatt pedig (2)-t hamisnak gondolnánk, nem pedig üres módon igaznak.

Mindez arra mutat rá, hogy míg számos esetben a Lewis-Stalnaker eljárás egy jól működő és gyümölcsöző megközelítése a kontrafaktuálisoknak, addig például a kontraposszibiliák esetében, ahol lehetetlenségekkel kell számolnunk, Lewis és Stalnaker stratégiája elégtelennek bizonyul. Tehát valamit kezdenünk kell a lehetetlenséggel, hiszen pusztán annyit mondani, hogy egy lehetetlen állítás egyetlen világban sem igaz, nem egy megfelelően részletes elemzése a jelenségeknek.⁵

⁵ Természetesen a sort még folytathatnák arra vonatkozóan, hogy hol tűnnek relevánsnak a lehetetlen világok, azonban erről lásd Yagisawa 1988; Nolan 1997; Berto 2013; Krakauer 2013; Sendlak 2015. Mindazonáltal érdemes lenne megemlíteni azokat a helyzeteket, ahol valakinek (látszólag) ellentmondásos, azaz lehetetlen hitei vannak, mint például Kripke híres tanulmányában Pierrenak, aki egyszerre hiszi, hogy „Londres est jolie” [„London szép”] és, hogy „London is not pretty” [„London nem szép”] (Kripke 1979). Az ilyen egymásnak ellentmondó hitek reprezentációjára gyakran alkalmaznak lehetetlen világokat.

A metafizikusok lewisi paradicsoma

„Ahogy a halmazok birodalma a matematikusok, a logikai tér a filozófusok paradicsoma” állítja David Lewis az 1986-os *On the Plurality of Worlds* (OPW) első szakaszában.⁶ Noha már Ludwig Wittgenstein korai filozófiájában is fontos szerepet játszott a „logikai térnek”, illetve a tárgyak lehetséges összefüggéseinek [Sachverhalt] az elképzelése, valójában Lewis esetében egy jóval radikálisabb elképzeléssel van dolgunk.

Az általa kidolgozott nézetet nevezzük *genuin lehetséges-világ realizmusnak*:

(GLVR) Számos, a mi világunk ontológiai státuszával azonos státusú, téridőben elszigetelt konkrét világ létezik.

Az elmélet kiindulópontja szerint a mi világunk pusztán egy a többi, ontológiai státuszát tekintve azonos világ közül, ami azt jelenti, hogy ezek a világok ugyanolyan típusú entitások, mint a világunk. Lewis szerint a mi világunk nem más, mint a téridőbeli részeinek, vagyis azoknak a dolgoknak a mereológiai összege, amiket tartalmaz. Tehát minden x -re, és minden y -ra, ha x része a világunknak, y akkor és csak akkor része a világunknak, ha y térben és időben kapcsolódik x -hez. Ez pedig azt is jelenti, hogy a lehetséges világok valójában *teljes* univerzumok, ebben az értelemben pedig, ahogy Lewis (1986, 1.) fogalmaz:

[...] semmi sincs olyan messze tőlünk, hogy ne lenne része ennek a világnak. Akármilyen távolságra is legyen valami, a világhoz tartozik. A világ időben is mindent magában foglal. Nincs olyan antik római, ősi Pterodactylus, prehisztorikus plazmafelhő a messzi múltban, vagy kihunytt csillag a távoli jövőben, amely ne lenne része ennek a világnak.

Miután meghatároztuk a világunk természetét, a kiinduló feltevés alapján mondhatjuk, hogy a többi lehetséges világ szintén a téridőbeli részeiknek a mereológiai összege. Mivel úgy tűnik, hogy a világunk (főképp) konkrét tárgyakkal épül fel, például atomokból, asztalokból, házakból, hegyekből, csillagokból stb., magának a világnak is egy *konkrét tárgy*nak kell lennie.⁷ Ismét utalva arra, hogy a lehetséges világok ugyanolyan fajta dolgok, mint a mi vilá-

⁶ Lewis 1986, 4.

⁷ A konkrét és absztrakt distinkció pontosabb megfogalmazásáért lásd Lewis 1986, 1.7. alfejezetét, illetve magyar nyelven Tőzsér (2009) kínál hasznos kiindulópontokat.

gunk, ha a mi világunk konkrét, akkor minden lehetséges világ egy konkrét tárgy.

Lewis szerint a különböző lehetséges világok térben és időben, illetve okságiag teljesen *elzártak* tőlünk, azaz, minden egyes lehetséges világ egy izolált univerzum, hiszen ha két világnak lenne közös téridőben érintkező része, akkor valójában *egy* világról kellene beszélnünk. Emiatt a lehetséges világok, nem olyan dolgok, amik bármilyen módon megközelíthetők vagy elérhetőek lennének a számunkra.⁸

Lewis egyik fő motivációja a modalitás *redukciója*, vagyis hogy a modális fogalmakkal pusztán *nem modális* fogalmakban számoljon el. Lewis, az empirista alapállásából fakadóan nem gondolja úgy, hogy a világ alapvető bútorzata modális tényeket tartalmazna (és ezek tennék igazzá a modális állításokat). Ahogy könnyedén megtapasztalhatjuk azt, hogy egy asztal barna, vagy azt, hogy valaki ember, sosem találkozunk a világban olyan tulajdonságokkal (vagy tényekkel), hogy egy asztal *lehetségesen* zöld, vagy, hogy valaki *szükségszerűen* ember. A tapasztalat pusztán kategoriális tulajdonságokat és tényeket nyújt számunkra, vagyis a világ kizárólag van-vagy-nincs [on-or-off] karakterű.

Hogyan hajtja végre Lewis a redukciót?⁹ A korábban említett (LV) séma némi módosítása szerint

(LV \Box) Akkor és csak akkor szükségszerű, hogy φ , ha van minden lehetséges világban φ .

(LV \Diamond) Akkor és csak akkor lehetséges, hogy φ , ha van olyan lehetséges világ, ahol φ .

A bikondicionálisok jobb oldalának kulcsfogalma a „lehetséges világ”, így arra kell válaszolnunk, hogy adhatunk-e olyan meghatározást a lehetséges világokra, ami nem használja fel a modális szótárunkat. Abból kifolyólag, hogy minden lehetséges világ ugyanolyan fajtájú tárgy, mint a mi világunk, és Lewis nem fogadja el a lehetetlen világok létezését, nem kell megkülönböztetnie a lehetséges és a lehetetlen világokat, vagyis a rögtön a „lehetséges” jelző redundánssá válik, s így elhagyható. Ennek következtében (LV \Diamond) úgy egyszerűsül, hogy

⁸ Erről bővebben lásd Lewis 1986, 1.6. alfejezetét.

⁹ Erről lásd még Bács – Kocsis 2011; deRosset 2009.

(LV \Diamond *) Akkor és csak akkor lehetséges, hogy φ , ha *van olyan világ*, ahol φ .

(GLVR) alapján egy világ nem más, mint *téridőbeli részeinek mereológiai összege*. Úgy tűnik, ebben a meghatározásban pedig nincs semmi modális. Vagyis azáltal, hogy nem számol a lehetetlen világokkal, és egy paradigmaticusan nem-modális kifejezéseket tartalmazó meghatározást képes adni arra, hogy mi egy világ, Lewis képes lesz a világ modális karakterét nem-modális tényekre visszavezetni, azaz képes lesz a modalitás egy reduktív elméletét nyújtani, a modális szótárt teljes egészében a nem-modálissal magyarázni.

Mármost Lewis szerint a *valóság* ilyen jellegű világokból épül fel. Annak érdekében, hogy meggyőzzön minket, Lewis a következő, *parafrázis* érvet hozza fel:¹⁰

- (P1) A dolgok számos módon állhatnak másképp.
- (P2) Számos módja *van* annak, ahogy a dolgok állhatnak, amely eltér attól, ahogy valójában állnak.
- (P3) A módok, ahogy a dolgok állhatnak nem mások, mint lehetséges világok.
- (K) Tehát vannak lehetséges világok.

Mindazonáltal, ha elfogadjuk Lewis érvét – amely első ránézésre egy neutrális érv, vagyis egy olyan érv, ahol még nem döntöttünk a világok státuszáról és természetéről, és bármely lehetséges-világ realista örömmel elfogadhatja –, akkor a következőkkel is számolnunk kell.

Többen is meglehetősen korán amellet érveltek, hogy Lewis érve kiterjeszthető nem-lewisi világokra, azaz mondjuk lehetetlen világokra is. Kevésbé ismert, hogy Robert Brandom és Nicholas Rescher már 1980-ban a következő megfontolásokkal álltak elő:

Jegyezzük meg, hogy nem amellet kívánunk érvelni, hogy a lehetséges világok bármelyikét valósként kellene kezelniünk; mi csupán azt állítjuk, hogy a sztenderd lehetséges világok mellett felhozott észrevételek ép-púgy alkalmazhatóak a nem-sztenderd [azaz inkonzisztens – T.Á.T.] világok mellett is.¹¹

¹⁰ Lásd Lewis 1973/2004, 91. Az évről részletesebben lásd Tuboly 2015.

¹¹ Brandom – Rescher 1980, 65.

Azt az elképzelést, miszerint a lehetséges világokra vonatkozó megfontolások ugyanúgy érvényesek a lehetetlen világokra is, *paritás-tézisnek* (parity thesis, „PT”) szokás nevezni.¹² Lewis esetében Margery Naylor (1986) volt az, aki PT értelmében a parafrázis érvet kiterjesztette a lehetetlen világokra is:¹³

(P1*) A dolgok számos módon nem állhatnak.

(P2*) Számos módja *van* annak, ahogy a dolgok nem állhatnak.

(P3*) A módok, ahogy a dolgok nem állhatnak, nem mások, mint lehetetlen világok.

(K*) Tehát vannak lehetetlen világok.

A lehetetlen világok mellett felhozott parafrázis érv működését és formáját tekintve valóban megegyezik a lehetséges világok mellett felhozott argumentummal. Mint ahogy nehéz tagadni, hogy a dolgok másképp is állhatnak, ugyanúgy nehéz lenne azt is tagadni, hogy a dolgok számos módon nem állhatnak. Sokak szerint például a „2+2” összeadás eredménye nem lehetne 5, a klasszikus logika szabályait alapul véve lehetetlennek tűnik, hogy egy „ φ és nem- φ ” formájú állítás igaz legyen, továbbá ha egy t időpontban egy h helyen vagyok, akkor lehetetlen, hogy t -ben egyszerre legyek h és h' helyen stb. Ha ezt elfogadjuk, akkor a megfelelő parafrázis segítségével kimutatható, hogy (a lehetőköznapiabb modális megnyilatkozásainkkal) azon módok mellett is elköteleződünk, ahogy a dolgok nem állhatnak, azaz lehetetlen világok mellett.

Ezek a megfontolások a következő dilemmához vezetnek Lewis számára:

(DIL) Lewis vagy azt állítja, hogy a parafrázis érv alkalmazható a lehetséges világok esetében, ám ekkor azt is mondanía kell, hogy az, *mutatis mutandis*, a lehetetlen világok mellett is felhozható, (ii) vagy pedig azt állítja, hogy a parafrázis érv nem működik a lehetséges világok ese-

¹² Vö. Priest 1997, 580-581.; 2005, 139.; Berto 2010, Vacek 2013a.

¹³ Ez az érv, jóllehet meglehetősen egyszerűbb formában, már Brian Skyrms egy 1976-os tanulmányában is megjelenik. Skyrms a következőképp fogalmaz miután idézte a lewisi parafrázis érvet: „Első ránézésre ez az érv meglehetősen megengedőnek tűnik. Ezek alapján akkor vannak olyan »módok, ahogy a dolgok nem állhatnak«, (pl. ahol a háromszögeknek négy oldaluk van), amelyek pedig nem mások, mint lehetetlen világok?” Skyrms 1976, 326.

tében, és így, *mutatis mutandis*, a lehetetlen világok létezése mellett sem kell elköteleződni.¹⁴

Noha maga Lewis expliciten nem reagált (DIL)-re feltehetően annak második ágát fogadta volna el. Ez jól látható abból, hogy egyrészt a későbbi elemzései során jóval kisebb hangsúlyt kapott a parafrázis érv, másrészt pedig, hogy az OPW-ben már egyértelműen elutasította a lehetetlen világok létezését:

[...] tegyük fel, hogy néhány utazó azt állítja egy bizonyos e-világbeli helyről, egész pontosan egy csodálatos hegyről az őserdő mélyén, hogy ott az ellentmondások igazak. Állítólag vannak 'A hegyen P és nem-P' formájú igazságaink. [...] az állítólagos igazság, miszerint 'A hegyen P és nem-P' ekvivalens a nyilvánvaló ellentmondással, miszerint 'A hegyen P, és nem: a hegyen P'. [...] Tehát egy olyan állítólagos igazság kimondása, amely a hegyen történő bámulatosan ellentmondó dolgokról szól, semmiben sem különbözik attól, hogy ellentmondasz magadnak. De nincs olyan dolog, akármilyen csodálatos is, amelyről önmagadnak ellentmondva mondhatsz igazat. Éppen ezért nincs olyan hegy, ahol az ellentmondások igazak. Az a lehetetlen világ sincs ennél jobb helyzetben, ahol az ellentmondások igazak, hiszen az ellentmondó történéseiről szóló állítólagos igazság maga ellentmondás. Ha a világok olyanok lennének, mint a történetek vagy történetek mesélői, akkor persze lenne hely olyan világok számára, amelyekben az ellentmondások igazak. A szomorú igazság az, hogy az ilyen világok mellébeszélései maguk nem lennének ellentmondásosak. Csakhogy a világok, ahogy én gondolom, egyáltalán *nem* történetek vagy történetek mesélői. Pontosán olyanok, mint ez a világ, és ez a világ nem egy történet, még csak nem is egy igaz történet.¹⁵

Lewis szerint tehát, amikor lehetetlen világokat akarunk megragadni, akkor valójában ellentmondunk önmagunknak, és noha Lewis hajlandó volt bizonyos intuícióinkat feladni a szisztematikusság érdekében, az önmagunknak való ellentmondás tiltása nem tartozott ebbe a körbe. Mindazonáltal azon túlmenően, hogy meglehetősen nehéz elképzelni olyan (különféle értelemben lehetetlen) konkrét világokat, ahol egyszerre igaz, hogy esik az eső és nem esik az eső,

¹⁴ Vö. Vacek 2013a, 285-286.

¹⁵ Lewis 1986, 7., 3. lj.

ahol léteznek aranyhegyek, ahol a víz nem H_2O , ahol egy háromdimenziós fizikai test egy adott t időpillanatban egyszerre létezik végtelen számú b_1, b_2, \dots, b_n térbeli helyen, érvelhetünk amellett, hogy Lewis rendszerében helyet kell szorítanunk a lehetetlen világoknak.

Vegyük a tulajdonságok és halmazok példáját. Lewis szerint egy H halmaz akkor és csak akkor azonos egy H^* halmazzal, ha minden x -re, amennyiben $x \in H$, úgy $x \in H^*$. Vagyis a halmazok azonossági kritériuma az elemeik azonosságában keresendő. Mármint a tulajdonságok Lewis által is elfogadott értelmezése szerint egy tulajdonság nem más, mint a tulajdonságot példázó entitások halmaza. A pirosság tulajdonsága nem más, mint az összes piros dolgot tartalmazó halmaz. Felmerül ekkor a kérdés, hogy mi a helyzet a *különböző*, mégis szükségszerűen koextenzív tulajdonságokkal? Feltehetően a legtöbbünk nem mondana azt, hogy a nős agglégénynak levés és a négyszögletű kerek erdőnek levés tulajdonságai *azonosak*, miközben azok extenziói, vagyis a tulajdonságokat példázó entitások halmazai megegyeznek – mindkettő esetében az üres halmazról (\emptyset) van szó. Ahhoz pedig, hogy el tudjunk számolni az ilyen jellegű különböző, mégis szükségszerűen koextenzív tulajdonságokkal, mint látni fogjuk, sokan a lehetetlen világok elképzelését hívják segítségül.

Nevezzük a konkrét lehetetlen világokkal is operáló elképzeléseket *kiterjesztett genuin lehetséges-világ realizmusnak* (KGLVR). Az elképzelés egyik legismertebb védelmezője Takashi Yagisawa, aki korábban azt állította, hogy a lehetetlen világok – Lewis konkrét világaihoz hasonlóan – a részeik konkrét mereológiai összegei. Az ilyen lehetetlen világokban helyet foglaló (téridőbeli) individuumok lehetetlenségeket instanciálnak, épp ahogy a lehetséges világok lakosai különböző lehetőségeket instanciálnak. Vagyis minden lehetséges szituáció fennáll egy konkrét lehetséges világban, továbbá minden lehetetlen szituáció is fennáll egy konkrét lehetetlen világban.¹⁶ Mindazonáltal (KGLVR) egyáltalán nem lett népszerű a metafizikusok körében, ami részben annak is köszönhető, hogy sokan már elve Lewis paradicsomába is olcsóbban kívánnak bejutni.¹⁷

¹⁶ Lásd Yagisawa 1988. Legutóbbi könyvében Yagisawa (2010) már annyiban módosította az elképzeléseit, hogy miközben ugyanúgy elfogadja a konkrét lehetetlen világokat, azt feltételezi, hogy a dolgok a három térbeli és egy időbeli dimenziójukon túl egy modális dimenzióval is rendelkeznek (ezt nevezik *öt dimenzionalizmusnak*) és ennek mentén próbálja értelmezni a lehetetlenségek konkrét instanciáit.

¹⁷ KGLVR-t Yagisawa mellett Vacek 2013a, 2013b és Kiourti 2010 védelmezik.

Világpótlékok és világtörténetek

Lewis szerint a világunk nem egy történet, hanem egy konkrét entitás, amely a térben és időben összekapcsolódó részeiből áll. Ez meglehetősen sokan el tudják fogadni. Ám miközben sokan a mi világunkra egy konkrét entitásként gondolnak, a lehetséges világokat azoknak a módoknak az *absztrakt reprezentációiként* gondolják el, ahogy a világunk dolgai állhatnának. Ezeket az elképzeléseket szokás ersatz lehetséges-világ realistának nevezni (ELVR, az *ersatz* világok egy-fajta világpótlékok lennének).

(ELVR) számos formát ölthet: a lehetséges világokra gondolhatunk úgy, mint (A) mondatok maximális és konzisztens halmazaira, mint (B) propozíciók maximális és konzisztens halmazaira, mint (C) körülmények maximális és konzisztens sorozataira, és mint (D) megfelelően összetett strukturális univerzálékra. Ami ezeket az elképzeléseket összeköti az az, hogy képtelenek hinni Lewis konkrét lehetséges világában, ám a lehetséges világok eszköztárát a filozófiában (és másutt is) kiküszöbölhetetlennek tartják, ennél fogva azt állítják, hogy a valóság a mi konkrét lehetséges világunkon túl számos absztrakt világot is tartalmaz.

(ELVR) az elmúlt évtizedekben jóval több támogatót szerzett, mint a lehetséges világok lewisi elképzelése.¹⁸ Ennek oka, hogy „[...] megeshet, hogy mindannak ellenére, amit Lewis mond, annak a számtalan módnak az ellenére, ahogy gyümölcsözőnek mutatja a hipotézisét a szisztematikus metafizikában, valaki továbbra is *képtelennek találja magát arra, hogy elfogadja azt*.”¹⁹ Ha pedig eleve elfogadjuk azt, hogy léteznek absztrakt entitások (noha bizonyos absztrakt entitások, például halmazok létezését Lewis sem tagadja), akkor eleve kézhez álló, és takarékos megoldásunk van a lehetséges világok problémájára is: mindössze bizonyos absztrakt entitásokra és a halmazelmélet matematikai apparátusára van szükségünk.²⁰

¹⁸ (GLVR)-t leginkább csak McDaniel 2004, Bricker 2008 és Bács – Kocsis 2011 védelmezte az utóbbi időkben.

¹⁹ Rosen, 1990, 329. Kiemelés tőlem.

²⁰ Természetesen a takarékoság kérdése korántsem ilyen egyszerű. Lewis (1973/2004, 94) szerint például noha mennyiségi szempontból az elmélete nem tűnik takarékosnak, hiszen ugyanazon típusú entitásokból (konkrét világok) számos létezését feltételezi, a jóval fontosabb minőségi és ideológiai szempontból egyedül ő jár el takarékosan, hiszen

Ami ebben a kontextusban talán még inkább az ersatzizmus mellett szólhat az az, hogy ha elfogadjuk az ersatzizmus kiindulópontját, miszerint a lehetséges világok a konkrét világunk lehetséges módjainak absztrakt reprezentációi, akkor gyakorlatilag ingyen megkapjuk a lehetetlen világokat is, ez által pedig a *kiterjesztett ersatzizmust* (KELVR). A lehetetlen világok nem lennének mások, mint például mondatok vagy proposíciók inkonzisztens vagy nem teljes halmazai, vagy épp körülmények inkonzisztens sorozatai.

Lehetetlen helyzetek reprezentációi korántsem tűnnek problémásnak első körben:

[...] ahogy egy darab papír egy Escher rajzzal sem egy inkonzisztens tárgy, hanem csupán reprezentál egyet, úgy az absztrakt lehetetlen világok létezése sem jár együtt valódi ellentmondásokkal. Ebben az értelemben, ha elfogadjuk a proposíciók halmazainak létezését, úgy az absztrakt lehetetlen világok létezésének feltételezése nem jár együtt valamilyen új típusú entitások létezésének elfogadásával.²¹

Bármilyen kézenfekvőnek is tűnjön az ersatz lehetetlen világok elképzelése, a legtöbbben amellet érvelnek, hogy ha (PT) alapján az ersatz lehetetlen világokkal együtt az ersatz lehetséges világokat is el kell fogadnunk, akkor sokak szerint az ersatzizmus kiterjesztett verziója nem éri meg a fáradságot. Ez az ersatzizmus a modalitás egy nem reduktív elmélete (azaz a lehetséges világok definíciója során az ersatzisták mindig valamilyen modális fogalomra hivatkoznak),²² ezért korántsem tűnik kíváncsnak.

Nyilvánvaló módon, akik eleve elfogadták az ersatz lehetséges világokat, azok az ersatz lehetetlen világokat is üdvözlendőnek tartják, így (KELVR) mellett teszik le a voksukat. Mindazonáltal azoknak, akik nem akarják elfogadni az ersatzizmust (ennél fogva pedig a kiterjesztett ersatzizmust sem), ám a konkrét lehetetlen világok iránt sem fogékonyak, egy további alternatíva után kell nézniük.

csupán partikulárek létezését fogadja el, univerzálékat például nem, szemben bizonyos ersatzistákkal.

²¹ Sendlak 2015.

²² A „lehetséges világok proposíciók maximális és konzisztens halmazai” meghatározásban a konzisztencia egy modális fogalom, ugyanis az ersatzisták számára a konzisztencia annyit jelent, hogy adott proposíciók együttesen igazak *lehetnek*. Lásd Lewis 1986.

Foglaljuk röviden össze az előző szakaszokat! Bizonyos problémák és az eredeti lehetséges-világ elképzelések hiányosságai miatt úgy tűnt, hogy nem elegendő, ha csupán lehetséges világok létezését fogadjuk el. Mindez arra mutatott, hogy a valóság a lehetséges világok mellett lehetetlen világokat is tartalmaz – vagyis, mondhatni, a kvantifikációnk tartományát a lehetetlen világokra is ki kell terjesztetnünk.

Ha (GLVR)-hez ragaszkodunk és elfogadjuk a paritási tézist, akkor azt kell mondanunk, hogy a lehetséges és a lehetetlen világok ugyanazon ontológiai kategóriába tartoznak – azaz mind a lehetséges, mind pedig a lehetetlen világok a téridőbeli konkrét részek mereológiai összegei. (KGLVR) épp ezt állítja. Mindazonáltal ez túl nagy árnak tűnik, a legtöbben már a lewisi lehetséges világokat sem tudják elfogadni, nem hogy a konkrét lehetetlen világokat.

Azonban az is (KGLVR) ellen szól, hogy gyakorlatilag elesünk az eredeti lewisi elmélet egyik legnagyobb erényétől – nevezetesen a *modalitás reduktív elemzésétől*, amit a 2. szakaszban láthattunk. A következőről van szó. Ha (különböző indokok miatt) elfogadjuk azt, hogy vannak lehetetlen világok is, akkor lehetetlen kijelentésekkel és szituációkkal is számolnunk kell. Mivel a lehetetlen szituációk is fennállnak bizonyos világokban, ezért (LV \Diamond) alapján azt kapjuk, hogy

(LV \Diamond^*)Ha van olyan világ, ahol vannak négyszögletű kerekerdők, akkor *lehetségesek* négyszögletű kerekerdők.

Míg (KGLVR) alapján valóban van olyan világ, ahol vannak négyszögletű kerek erdők, azt senki nem akarná állítani, hogy ezek lehetségesek. Így ahhoz, hogy a lehetetlen dolgok lehetségességét elkerüljük, azt kell mondanunk, hogy „lehetségesen \varnothing akkor és csak akkor, ha van olyan *lehetséges* világ, ahol \varnothing .” Ám ekkor ismét egy modális kifejezést emeltünk be a sémánkba, ez által pedig elvesztettük a reduktivitást, ami a lewisi elmélet fő erénye volt.

Azt már az előző szakaszban is láttuk, hogy az (ELVR) elképzelések miként bővíthetők ki a lehetetlen világokkal úgy, hogy ne járjanak plusz költséggel az eredeti elképzelésekhez képest. Mivel az (ELVR) elméletek eleve nem reduktívak, így a lehetetlen világokkal bővített (KELVR) nem reduktív jellege nem jelent különösebb problémát. Ám mivel sokan (ELVR)-t sem tudják elfogadni

a nem reduktív jellege miatt, így a legtöbbször számára (KELVR) egy eleve non-starter opció.

A fenti problémák miatt egyesek megpróbálták ötvözni Lewis konkrét világait az erszatiszták absztrakt világrepresentációival. Ezt az elképzelést, amely főképp Francesco Berto (2010) nevéhez kötődik, szokás *Hibrid Modális Realizmusnak* (HMR) nevezni. Berto annak a lehetőségét vizsgálja, hogy miképp lehet az eredeti lewisi elképzelésekhez képest a legkonzervatívabb módon beemeltetni a lehetséges világok eszköztára mellé a lehetetlen világokat is. Javaslatára szerint „(1) legyünk realisták a *lehetséges* világok kapcsán, és (2) használjuk ki a modális realizmus halmazelméleti eszközeit arra, hogy a különböző *lehetetlen* világokat és lehetetlen proposíciókat különböző *ersatz* absztrakt konstrukcióként reprezentáljuk.”²³ Nyilvánvaló módon ez az elképzelés elutasítja (PT)-t, azonban Berto szerint ez nem probléma, ugyanis (HMR) megéri az árát.

Induljunk ki a következőkből. Egyrészt rendelkezésünkre állnak a lewisi konkrét (lehetséges) világok. Azonban a lewisi világokat a halmazelmélet eszköztárával halmazokba rendezhetjük: a lehetséges világok egy halmaza pedig Lewis (1986, 53.) szerint nem más, mint egy proposíció. Az a proposíció, hogy az Eiffel-torony 324 méter magas, azoknak a világoknak a halmazával azonosítható, amelyekben igaz az, hogy az Eiffel-torony 324 méter magas. A proposícióknak a lehetséges világokkal és a halmazelmélettel történő kezelése eleve számos előnyt biztosít Lewis számára: egy P és egy Q atomi proposíció akkor és csak akkor egyeznek meg, ha P és Q pontosan ugyanazokban a világokban igazak (és hamisak). Például, ha P nem más, mint „Az Eiffel-torony 324 méter magas”, Q pedig az, hogy „Budapest Magyarország fővárosa”, akkor P mindazon lehetséges világok halmaza, amelyekben „Az Eiffel-torony 324 méter magas” igaz, Q pedig azon világok halmaza, amelyekben „Budapest Magyarország fővárosa” igaz. Vagyis a lehetőségeket kifejező proposíciókat konkrét (lehetséges) világok halmazaként reprezentálhatjuk. Ha a tárgyalási univerzumban négy világ van, mondjuk $@$, az aktuális világ, továbbá v_1 , v_2 , v_3 , és P az aktuális világban, illetve v_1 -ben igaz, míg Q az aktuális világban, továbbá v_2 -ben és v_3 -ban is, úgy azt kapjuk, hogy $|P| = \{ @, v_1 \}$ és $|Q| = \{ @, v_2, v_3 \}$.

Mármint, ha rendelkezésünkre állnak a lewisi konkrét világok, a halmazelmélet eszközei, akkor azt kell megvizsgálnunk, hogy pusztán ezzel a Lewis által

²³ Berto 2010, 481. Az elképzelés első felvetése John Divers (2002, 313. 19. l.) nevéhez kötődik. Lásd még Mares 1997.

is elfogadott eszköztár segítségével elszámolhatunk-e a lehetetlen világokkal is. Berto (2010, 481–482.) szerint „[...] a különböző lehetetlen szituációkat olyan különböző világ-könyvekkel vagy világ-történetekkel reprezentálhatjuk, amelyek olyan halmazok, amiket atomi propozíciókból hozunk létre. Ha a könyv-történetek atomi propozíciók halmazai, akkor azok végső soron genuin lehetséges világok halmazainak halmazai.”

Hogyan működik konkrétan ez az elképzelés? Vegyük a következő ellentmondásos (logikailag lehetetlen) propozíciót: „ $R \ \& \ \sim R$ ”, ahol legyen „ R ” az a propozíció, hogy esik az eső, „ $\sim R$ ” pedig, hogy nem esik az eső. Némileg leszűkítve a lewisi világok logikai terét, a tárgyalási univerzumunk álljon mindössze öt világból: $\{v_1, v_2, v_3, v_4, v_5\}$. Tegyük fel, hogy R , vagyis, hogy „esik az eső”, ezek közül három világban igaz, nevezetesen v_1 -ben, v_2 -ben és v_3 -ban, ennél fogva „ R ” ennek a három világnak a halmazaként reprezentálható, azaz $|R| = \{v_1, v_2, v_3\}$. Ezek alapján akkor „ $\sim R$ ” mindössze v_4 -ben és v_5 -ben igaz, azaz $|\sim R| = \{v_4, v_5\}$. Berto javaslata szerint, az ellentmondásos „ $R \ \& \ \sim R$ ” propozíció világok halmazainak halmazával reprezentálható, így azt kapjuk, hogy $|R \ \& \ \sim R| = \{\{v_1, v_2, v_3\}, \{v_4, v_5\}\}$. A „ $\{\{v_1, v_2, v_3\}, \{v_4, v_5\}\}$ ” halmaz Berto szerint egy lehetetlen világot reprezentál – nevezzük ezt a világot α -nak. A $\{v_1, v_2, v_3\}$ és $\{v_4, v_5\}$ kölcsönösen diszjunkt halmazok, hiszen a metszetük az üres halmaz (\emptyset). Ebből fakadóan, mivel nincs olyan világ, amely közös lenne $\{v_1, v_2, v_3\}$ -ban és $\{v_4, v_5\}$ -ben ezért „ R és $\sim R$ ” egyetlen konkrét világban sem igaz egyszerre.

Vegyük egy, az előzőtől eltérő lehetetlenséget, mondjuk azt, hogy „Magyarország fővárosa Budapest és nem igaz, hogy Magyarország fővárosa Budapest”, ezt pedig jelöljük úgy, hogy „ $S \ \& \ \sim S$ ”. Tegyük fel, hogy S a v_1, v_4 és v_5 világokban igaz, azaz $|S| = \{v_1, v_4, v_5\}$, míg $\sim S$ a v_2 és v_3 világban igaz, tehát $|\sim S| = \{v_2, v_3\}$. Ezek alapján az „ $S \ \& \ \sim S$ ” (lehetetlen) propozíciót a következőképp írhatjuk fel világok halmazainak halmazaként: $|S \ \& \ \sim S| = \{\{v_1, v_4, v_5\}, \{v_2, v_3\}\}$ – az így kapott halmazt nevezzük a β lehetetlen világnak. Mármost azt látjuk, hogy miközben α és β egyaránt lehetetlen világok, valójában *eltérőek*, mivel $\{\{v_1, v_2, v_3\}, \{v_4, v_5\}\} \neq \{\{v_1, v_4, v_5\}, \{v_2, v_3\}\}$.

Berto szerint ebből a következőket szűrhetjük le. Egyrészt egy olyan elmélet-ről beszélhetünk, amelyben el tudunk számolni mind a lehetőségekkel, mind pedig a lehetetlenségekkel. Az előbbiek egy-egy konkrét lewisi világban állnak fenn, épp Lewis eredeti elméletének megfelelően. Ezzel szemben a lehetetlenségeket nem konkrét lehetetlen világok instanciáiként, hanem világok halmazainak halmazai. Ahogy az ersziszták szerint a lehetséges világok nem konkrét világok,

hanem absztrakt halmazelméleti reprezentációk, úgy (HMR) szerint a lehetetlen világok nem konkrét világok, hanem absztrakt halmazelméleti reprezentációk. Mivel (GLVR) képviselői eleve hisznek a konkrét világok sokaságában, és az őket tartalmazó halmazokban, ingyen megkaphatják a világok halmazait tartalmazó halmazokat, vagyis a lehetetlen világokat is.

Emellett arra a korábban már érintett problémára is elegáns megoldást kaphatunk, miszerint a pusztán lehetséges világokkal operáló megközelítésekben „ $R \ \& \ \neg R$ ”, illetve „ $S \ \& \ \neg S$ ”, mivel ellentmondásosak, vagyis egyetlen világban sem igazak, ugyanazon világok halmazával reprezentálhatóak, nevezetesen az üres halmazzal. Ugyanezt láttuk a tulajdonságok esetében is, ahol Lewis nem tudott különbséget tenni a „nő agglagénynek levés” és a „négyszögletű kerek erdőnek levés” tulajdonságai között. Ezzel szemben (HMR) képviselői képesek az intuitíve különbözőnek gondolt lehetetlenségeket valóban *különbözőként* kezelni. Ahogy láttuk, „ $R \ \& \ \neg R$ ”, illetve „ $S \ \& \ \neg S$ ” eltérő világok halmazainak halmazával reprezentálható – ennél fogva pedig, Lewis nézetei alapján, a propozicionális tartalmuk is eltérő lesz.

(HMR) másik nagy erénye, hogy képes megőrizni az eredeti lewisi elmélet reduktív jellegét. Emlékezzünk vissza, hogy

(LV \Diamond^*) Akkor és csak akkor lehetséges, hogy φ , ha *van olyan világ*, ahol φ .

Ez a séma, amely nem modális fogalmak segítségével értelmezi a modális fogalmakat, továbbra is érvényben van, azonban (HMR) szerint önmagában nem elégséges. Először kicsit módosítjuk az eredeti sémát:

(LV \Diamond^{**}) Lehetséges, hogy φ , akkor és csak akkor, ha van olyan v világ, hogy v -ben φ .

Ebben a formában a sémánk expliciten mutatja, hogy a bikondicionális jobb oldalán található kvantifikációban lewisi világok felett kvantifikálunk. (HMR) szerint ilyenkor a kvantorok kizárólag a lewisi (lehetséges) konkrét világokra korlátozzuk.

Ahhoz azonban, hogy a modalitás szélesebb körével tudjunk elszámolni, ki kell egészítenünk az elképzelést azzal a sémával is, ami a lehetetlenségekre vonatkozik:

(IMP) Lehetetlen, hogy φ , akkor és csak akkor, ha van olyan w világ, hogy w -ben φ .

Ebben a sémában w mindig konkrét világok halmazainak halmazait, azaz lehetetlen világokat jelöl, vagyis a bikondicionális jobb oldalán kizárólag ilyen ersatz absztrakt reprezentációk felett kvantifikálunk. Ebből fakadóan sem (LV \Diamond^{**})-ban, sem pedig (IMP)-ben nincs semmi modális: végső soron mindkettő a lewisi nem-modális konkrét világokat veszi az ontológiájának alapjául, és ebből alkotja meg a világok halmazait, majd ezek halmazait. Mivel kizárólag ilyen nem modális elemek felett kvantifikálunk, az eljárásunk továbbra is redukatív marad.

(HMR) számos további előnnyel bír,²⁴ azonban elismerten nem problémamentes. Berto (2010) is jelzi, hogy míg az olyan formájú atomi proposíciókból előállított logikai ellentmondásokat, mint „R & \neg R” kielégítő módon tudja kezelni az elmélet, addig korántsem világos, hogy mit tud mondani a *nem tisztán logikai* ellentmondásokról.²⁵ Például míg egy olyan ellentmondásos állítás, mint a fenti „Esik az eső és nem esik az eső” megfelelően ábrázolható világok különböző halmazainak halmazaiként, addig mit mondhatunk az olyan ellentmondásokról, minthogy

- (A) András egy nős agglégény;
- (B) μ szubatomi részecske egyszerre rendelkezik pozitív és negatív töltéssel;
- (C) Kati rajzolt egy négyszögletes kört.

²⁴ Például elkerüli Lewisnak azt a vádját, miszerint ellentmondásba kerülünk önmagunkkal. A korábban idézett Lewis passzus szerint, az ellentmondások elfogadásával azt kellene állítanunk, hogy az aktuális világban, hogy „ v -ben φ és nem igaz, hogy v -ben φ ”. Mivel (HMR) szerint a lehetetlen világok olyanok, mint az ersatzisták világ-történetei (absztrakt reprezentációk), ezért valójában a „ w lehetetlen világban” fordulat pusztán annyit tesz, hogy „a w lehetetlen történet szerint”, ennél fogva pedig pusztán annyit kell állítanunk, hogy „a w lehetetlen történet szerint φ és nem igaz, hogy φ ”, nem pedig azt, hogy „a w lehetetlen világ szerint φ és a w lehetetlen világ szerint nem φ .” Lásd Berto 2010, Vacek 2013, 292., Sendlak 2015. (HMR) további érényeiről szintén lásd az említett műveket.

²⁵ Erről lásd még Jago 2012.

Ezek az állítások pusztán a *formájuk* alapján nem tűnnek ellentmondásnak, a fenti példák alapján pedig (HMR) pusztán az olyan *logikai* ellentmondásokat tudja kezelni, amelyek egymásnak ellentmondó konjunktív párokból álló összetett proposíciók.²⁶ Mindazonáltal, ahogy arra Berto is felhívja a figyelmet, megpróbálhatnánk ezeket az állítások felbontani konjunktív tagokra:

- (A1) András nős = φ
- (A2) András agglegény = ψ
- (B1) μ szubatomi részecske pozitív töltéssel rendelkezik = γ
- (B2) μ szubatomi részecske negatív töltéssel rendelkezik = δ
- (C1) Kati rajzolt egy négyszöget = ε
- (C2) Kati rajzolt egy kört = ζ

A probléma azonban még minden fennáll: (A1) és (A2), (B1) és (B2), illetve (C1) és (C2) ezekben az atomi formákban *logikai* szempontból nem ellentmondásosak. Azaz φ és ψ , γ és δ , illetve ε és ζ nem egymásnak logikailag ellentmondó proposíciók. Feltéve, hogy minden egyes konkrét világ konzisztens és teljes, azaz minden egyes proposíció kapcsán vagy maga az adott proposíció, vagy annak tagadása igaz a világban, de nem egyszerre a kettő, könnyen elképzelhető lenne a fentiek alapján, hogy egy v_1 világban mind φ és ψ , v_2 -ben γ és δ , illetve v_3 -ban ε és ζ egyszerre igaz. Ahhoz, hogy ezt kizárjuk, olyan proposíciókra lenne szükségünk, minthogy „ φ & $\neg\varphi$ ”, „ ψ & $\neg\psi$ ”, „ γ & $\neg\gamma$ ”, „ δ & $\neg\delta$ ”, „ ε & $\neg\varepsilon$ ”, illetve „ ζ & $\neg\zeta$ ”. Noha Berto (2010, 484.) jelzi, hogy megpróbálhatunk bevezetni „híd elveket, vagyis olyan axiómákat, minthogy ha valaki agglegény, akkor nőtlen, vagy, hogy ha valami pozitív töltéssel rendelkezik, akkor nem rendelkezhet negatív töltéssel is”, ennél konkrétabb utalást nem találunk a probléma megoldására.

A javaslat azonban korántsem alaptalan. Rudolf Carnap már 1952-ben bevezetett egy olyan eljárást, amelyre (HMR) képviselője is támaszkodhat – neve-

²⁶ Lewis (2004) a kiadott leveleiben azokat a lehetetlenségeket, amelyek expliciten ellentmondásosak, *égbekiáltó [blatani]* lehetetlenségeknek nevezte, szembeállítva velük azokat, amelyek lehetetlenségek, noha nem tűnnek expliciten ellentmondásoknak – ezeket ő *körmönfont* [subtle] lehetetlenségeknek nevezte. Érdekes módon, Lewis ugyanezekben a levelekben mereven elzárkózott például attól, hogy hozzájáruljon ahhoz a kötethez, ami az ellentmondás-mentesség és a lehetetlenségek kérdéseit tárgyalja, ugyanis ezek a kérdések „pathhelyzethez” vezetnek.

zetesen a *jelentés posztulátumokat*.²⁷ Carnap eljárását a következőképp hasznosíthatjuk itt. A lehetséges és lehetetlen világok eszköztára végső soron nem más, mint egy *nyelvi keret*, aminek megvannak a sajátos predikátumai, logikai szabályai. Korábban is azt hangsúlyoztam, hogy azok, akik elfogadják a lehetséges-világ beszédmódot, főképp úgy érvelnek, hogy azok, akik lehetséges világokról beszélnek, jóval nagyobb kifejezőerővel rendelkeznek, mint azok, akik nem így járnak el. A nyelvi kereteket Carnap szerint főképp a sajátos és különböző *sabályaik* révén tudjuk meghatározni. Míg a modális logika bizonyos eszközei és szabályai alapján mondhatjuk azt, hogy „ $\Box\varphi \supset \varphi$ ”, addig a klasszikus logikában ez, ebben a formában nem kifejezhető.²⁸ Carnap az olyan szabályokat, amik az állítások közti logikai viszonyokat szabályozzák L-szabályoknak, azaz logikai szabályoknak nevezte.

Azonban az 1950-es évektől, részben a Quine-nal való diszkusszió során azt hangsúlyozta, hogy a pusztán logikai szabályok mellett olyan szabályokat is fel kell vennünk, amik az állítások viszonyait nem csupán azok logikai formája alapján határozzák meg, hanem a benne foglalt kifejezések jelentései alapján is. Az ilyen szabályok a *jelentés posztulátumok*, nevezzük őket A-szabályoknak.²⁹

Míg a „Fido egy kutya vagy Fido nem egy kutya” állítás esetében elegendő csupán a „...vagy...” logikai konstans működési elvének ismerete az állítás igazságának eldöntéséhez, a „Ha András agglegény, akkor nőtlen” típusú állítás esetében, noha annak igazsága szintén eldönthető a nem-nyelvi tényekre való hivatkozás nélkül, tisztában kell lennünk az olyan deskriptív predikátumok jelentésével is, mint „agglegény” és „nőtlen”. Ahhoz, hogy ezt az információt valamiképp explicitté tegyük az adott rendszerben, Carnap szerint azt kódolnunk kell a nyelvi keret szabályai közé egy *jelentés posztulátum* segítségével. Például felvehetjük azt a posztulátumot, miszerint

²⁷ Lásd Carnap 1952.

²⁸ Természetesen megpróbálhatjuk különböző módokon lefordítani a modális logika segítségével tett állítások egy olyan nyelvre, amely a klasszikus logikán alapul. Ám valóban ez a fordítás, például Lewis 1968 esetében épp expliciten a világok feletti kvantifikációval jár.

²⁹ Az „A-szabályok” elnevezés arra utal, hogy itt az *analitikussággal* van dolgunk, ugyanis Carnap szerint az analitikus állítások főképp arra épülnek, hogy az igazságuk eldöntéséhez elegendő az állításban szereplő kifejezések jelentésének ismerete. Az A-szabályokról lásd Carnap 1966/1996, 259-264.

(*) Minden x -re, ha x aggregény, akkor x nőtlen.

Visszatérve az (A1) és (A2) példákra, ha elfogadtuk az (*) posztulátumot, akkor már expliciten is láthatjuk a köztük lévő ellentmondást. Mivel minden aggregény nőtlen, és András aggregény, ezért András nem lehet nő, azaz nem lehetséges olyan konkrét világ, ahol András egyszerre aggregény és nő. Vagyis, a tárgyalási univerzumunk álljon három világból, v_1 , v_2 és v_3 . Legyen $|\varphi| = \{v_1, v_3\}$. Mivel (*) alapján azokban a világokban, ahol φ igaz, ψ hamis, ezért ahol φ hamis, ott ψ igaz, tehát $|\psi| = \{v_2\}$. $\{v_1, v_3\}$ és $\{v_2\}$ kizárólag konkrét lewisi világokat tartalmaznak, így (feltéve (*)-t) megalkothatjuk belőlük azt a lehetetlen világot, ahol András egyszerre nő és aggregény: $|\varphi \& \psi/(\cdot)| = \{\{v_1, v_3\}, \{v_2\}\}$.

Hasonlóképp, mivel γ és δ , illetve ε és ζ nem tűnnek explicit ellentmondásnak, feltehetően olyan további posztulátumokat és szabályokat kell bevezetnünk, amelyek explicikálják az ellentmondásosság információját. (C1) és (C2) esetben ezt újabb jelentés posztulátumokkal tehetjük („Minden x -re, ha x kör, akkor x nem négyszögletes”), míg (B1) és (B2) esetben Carnap (1934) szerint egy úgynevezett P-szabály [physische Regeln/physical rule] szükséges. A P-szabályok alapvetően logikán kívüli szabályok, tipikusan olyan fizikai törvények, mint például a newtoni mechanika elvei, az elektromosság Maxwell-féle egyenletei, termodinamikai elvek és így tovább.

Carnap eljárásának segítségével a formájuk alapján nem ellentmondásos állítások lehetetlen voltát explicitté tehetjük, így (HMR) is el tud velük számolni. Azonban Sendlak (2015) rámutatott egy jóval alapvetőbb problémára:

Mivel minden egyes lehetséges világ egy teljes tárgy (azaz minden P proposíció és minden w világ esetében vagy w -ben: P vagy w -ben: $\neg P$), kizárólag olyan lehetetlen világokat hozhatunk létre, amelyek reprezentálják az ellentmondásokat, de nem reprezentálják a nem teljességeket. Ha feltesszük, hogy minden lehetséges világ teljes és maximális, akkor lehetetlen, hogy sem Q, sem pedig $\neg Q$ nem igaz bármely lehetséges világban. Ha ez így van, akkor lennie kellene egy olyan lehetetlen (létrehozott) világnak, amelyben sem Q sem pedig $\neg Q$ nem igaz. Sajnálatos módon, mivel minden egyes lehetetlen világot konzisztens és teljes világból hozunk létre, ezért legalább vagy Q-nak, vagy $\neg Q$ -nak igaznak kell lennie minden egyes ilyen világban. Ez pedig egy fontos korlátot je-

lent, nevezetesen hogy HMR pusztán egyetlen fajta lehetetlenség elmélete lesz, nevezetesen az ellentmondásoké.

Természetesen ez az észrevétel nem jelenti azt, hogy (HMR) hibás lenne, pusztán arra mutat rá, hogy nem eléggé átfogó és mindig is lesznek olyan lehetetlenségek, amiket nem tud megfelelő módon megragadni. Hogy ez mennyiben befolyásolja az elméletválasztásunkat, az nyilván az elmélet speciális erőnyeivel való összevetéstől függ.

Zárszó és a (HMR) egy dilemmája

Lewisszal együtt feltehetően a legtöbben elfogadják, hogy a logikai igazságok szükségszerűen igazak, azaz minden világban igazak, míg a logikai hamisságok szükségszerűen hamisak, azaz lehetetlenek, vagyis egyetlen világban sem igaz. Ahogy láttuk, ezzel szemben, Yagisawa szerint lehetetlenségek és ellentmondások konkrét lehetetlen világokban instanciálódnak. Egy ilyen esetben a logika és a világ között erőteljes kapcsolat van: a világ logikai állításokat instanciál: a világ konkrét lehetetlen tényei teszik igazzá az ellentmondásokat. Az, hogy ilyen kapcsolat lenne logika és a világ között, nem előzménytelen a filozófia történetében. A huszadik században Bertrand Russell állított hasonlókat bizonyos korszakaiban, amikor azt mondta, hogy „az ellentmondás törvényébe vetett hit dolgokra és nem gondolatokra vonatkozó hit. [...] jóllehet az ellentmondás törvényébe vetett hit gondolat, maga az ellentmondás törvénye nem gondolat, hanem egy, a világ dolgait illető *tényállás*.”³⁰

Azonban mások szerint a logika nem világról szól, és a logika állításai nem a világ tényei által igazak: a logika empirikus tartalom nélküli – jelentse ez akár azt, hogy a logika a nyelvi *konvenciókat* tesz explicitté, akár azt, hogy a logikai állítások jelentés nélküli *szimbólummanipulációk*.

Akárhogy is legyen, ha azt állítjuk, hogy a logika és a világ (tényei) között szubsztantív kapcsolat van, akkor minden világban egyetlen helyes logika létezik. Sokan úgy gondolják, hogy ez a mi világunkban a klasszikus elsőrendű logika (bár ez természetesen vita tárgya). Aki viszont azt gondolja, hogy más

³⁰ Russell 1912/1991, 94-95. Vö. Russell 1919/1993, 169.: „[...] a logika épp annyira a való világgal foglalkozik, mint a zoológia, noha jóval absztraktabb és általános jellemzőkön keresztül.”

világok másképp épülnek fel, elfogadhatják, hogy más világokban más logikák helyesek. Mindazonáltal, ha elfogadjuk, hogy a mi világunkban egy L_1 logika a helyes logika, akkor bármely ettől eltérő L_2 logika lehetetlen a mi világunk szempontjából. Azt, hogy miképp reprezentáljuk (HMR) segítségével, hogy „ $R \ \& \ \neg R$ ”, korábban láthattuk. Azonban ahhoz, hogy azt állítsuk, hogy „ $R \ \& \ \neg R$ ” ellentmondás, azaz lehetetlen a mi világunk szempontjából, eleve el kell fogadnunk, hogy a mi világunkban az ellentmondások nem igazak. A kérdés ebben az esetben az, hogy a mi világunk ténylegesen olyan világ-e, ahol az ellentmondások nem igazak.

(HMR) képviselői tehát a következő dilemmával szembesülnek:

Vagy (D1) a logika empirikus tartalom nélküli, és különböző logikák lehetségesek az aktuális világunkban is, ennél fogva nincs szükségünk a lehetetlen világok eszköztára, vagy (D2) a logika nem empirikus tartalom nélküli, azaz szubsztantív viszonyban áll a világgal, így minden világban egyetlen helyes logika létezik, ám ehhez tudnunk kell, hogy a mi világunkban melyik logika a helyes, hogy ehhez képest határozhassuk meg a lehetetlen világok tartományát.

A dilemma (D1) ága meglehetősen kidolgozottnak mondható – ezt a koncepciót védelmezte Carnap (1934) a *tolerancia elve*, illetve manapság J.C. Beall és Greg Restall (2006) a *logikai pluralizmus* segítségével. Ebben az esetben megfelelő módon tudunk elszámolni az alternatív logikákkal, hiszen azok felépítése vagy a saját döntéseink és szabadságunk függvénye (Carnap), vagy minden egyes alternatív logika végső során nem más, mint a pontatlan, hétköznapi „következmény” fogalmunk különböző módokon történő pontosítása (Beall-Restall). Azonban ezek az eljárások semmilyen formában nem szólnak és kapcsolódnak a világ tényeinek állásához, ebből fakadóan nem is metafizikai koncepciók. Természetesen (HMR) képviselője is mondhatja azt, hogy pusztán a lehetetlenségeket felhasználó érvelések kereteinek kidolgozására törekszik (mint ahogy ezt az 1. szakasz motivációi közt láthattuk), azonban valójában (HMR) képviselői mint realisták, ennél többet állítanak.³¹

³¹ Az nyilván egy további kérdés lehet, hogy pontosan milyen realista állításokat tesznek (HMR) képviselői. Például Carnap is elfogadja az absztrakt halmazok és struktúrák létezését, azonban erre a realista állításra mindig egy adott nyelvi keret *internális* kérdésként tekint, nem pedig *externális*, metafizikai kérdésként. Lásd Carnap 1950/1985.

A dilemma (D2) ága szerint a mi világunk logikája rögzített a világ tényei által, ennél fogva minden egyes L_1 -től eltérő logikai rendszer egy lehetetlen világhoz kötődik – legyen szó konkrét lehetetlen világokról, vagy pusztán konkrét világok halmazainak halmazából álló absztrakt reprezentációkról. Mindazonáltal az egy további, rendkívül nehéz kérdés, hogy miképp döntjük el, melyik a világunk helyes logikája. Miközben egy tűnik, hogy a világunkban az ellentmondások nem igazak, a *dialeteizmus* egyes verziói szerint miszerint vannak igaz ellentmondások, az aktuális világunkban is lehetnek igaz ellentmondások.³² Az aktuális világunk logikájának megadásakor azonban feltehetően a dialeteizmus alapjául szolgáló parakonzisztens logikákkal szemben nagyobb előnnyel indulnak akár a többértékű logikák, akár a szabad logikák. Mindazonáltal bár-hogy is legyen, rendkívül komoly filozófiai (és egyben tudományos) feladatot jelent annak meghatározása, hogy a világunkban melyik logika a helyes, erre pedig (HMR) nem adott választ.

Mindezek alapján, a dilemma bármelyik ágát is választják (HMR) képviselői, rengeteg munka áll még előttük. Mindez persze korántsem csökkenti az eddig elért eredményeik jelentőségét és fontosságát, mindössze arra mutatnak rá, hogy (HMR) még egy rendkívül friss elképzelés, amelynek az alapvető vonásai és előfeltételei sem tisztázottak, így mindenképp egy jelentős, még feltáratlan kutatási területtel van dolgunk.

Irodalom

Bács G. – Kocsis L. 2011. „Lewis a világok sokaságáról.” *Magyar Filozófiai Szemle* (4): 153-177.

Beall, J. C. – Restall, G. 2006. *Logical Pluralism*. Oxford: Clarendon Press.

Berto, F. 2010. „Impossible Worlds and Propositions: Against the Parity Thesis.” *Philosophical Quarterly* 60 (240): 471-487.

Berto, F. 2013. „Impossible Worlds.” In: Zalta, E. N. (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/impossible-worlds/>>.

³² A dialeteizmusról lásd Priest – Berto 2013.

- Brandom, R. – Rescher, N. 1980. *The Logic of Inconsistency*. Oxford: Blackwell.
- Bricker, P. 2008. „Concrete Possible Worlds.” In: Sider, T. – Hawthorne, J. – Zimmerman, D. (szerk.), *Contemporary Debates in Metaphysics*. Blackwell. 111-134.
- Carnap, R. 1934. *Logische Syntax der Sprache*. Vienna: Springer.
- Carnap, R. 1950/1985. „Empirizmus, szemantika és ontológia.” In: Copi, I. M. – Gould, J. A. (szerk.), *Kortárs-tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. Budapest: Gondolat Kiadó. 297-324.
- Carnap, R. 1952. „Meaning Postulates.” *Philosophical Studies* 3 (5): 65-73.
- Carnap, R. 1966/1995. *An Introduction to the Philosophy of Science*. (Gardner, M. szerk.) New York: Dover Publications, Inc.
- DeRosset, L. 2009. „Possible Worlds I: Modal Realism.” *Philosophy Compass* 4 (6): 998-1008.
- Divers, J. 2002. *Possible worlds*. London: Routledge.
- Jago, M. 2012. “Constructing Worlds.” *Synthese* 189: 59–74.
- Kiourti, I. 2010. *Real Impossible Worlds: the Bounds of Possibility*. PhD értekezés, University of St Andrews.
- Krakauer, B. 2013. „What are Impossible Worlds?” *Philosophical Studies* 165 (3): 989-1007.
- Kripke, S. 1979. „A Puzzle About Belief.” In: Margalit, A. (szerk.), *Meaning and Use*. Dordrecht: Reidel. 239-283.
- Lewis, D. 1968. „Counterpart Theory and Quantified Modal Logic.” *The Journal of Philosophy*, 65: 113-126
- Lewis, D. 1973. *Counterfactuals*. Oxford: Blackwell.
- Lewis, D. 1973/2004. „Lehetséges világok.” In: Farkas K. – Huoranszki F. (szerk.), *Modern metafizikai tanulmányok*. Budapest: Eötvös Kiadó. 91-98.
- Lewis, D. 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Basil Blackwell.

- Lewis, D. 2004. „Letters to Beall and Priest.” In: Priest, G – Beall, J. C. – Armour-Garb, B. (szerk.), *The law of non-contradiction: new philosophical essays*. Oxford: Oxford University Press. 176–177.
- Mares, E. D. 1997. „Who’s afraid of impossible worlds?” *Notre Dame Journal of Formal Logic* 38: 516–526.
- McDaniel, K. 2004. „Modal Realism with Overlap.” *Australasian Journal of Philosophy* 82 (1): 137–152.
- Naylor, M. 1986. „A Note on David Lewis’ Realism about Possible Worlds.” *Analysis* 46 (1): 28–29.
- Nolan, D. 1997. „Impossible worlds: modest approach.” *Notre Dame Journal of Formal Logic* 38 (4): 535–572.
- Priest, G. – Berto, F. 2013. „Dialetheism.” In Zalta, E. N. (szerk.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/dialetheism/>>
- Priest, G. 1997. „Sylvan’s Box.” *Notre Dame Journal of Formal Logic* 38: 573–581.
- Priest, G. 2005. *Towards Non-Being: the Semantics and Metaphysics of Intentionality*. Oxford: Oxford University Press.
- Rosen, G. 1990. „Modal Fictionalism.” *Mind* 99: 327–54.
- Russell, B. 1912/1991. *A filozófia alapproblémái*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
- Russell, B. 1919/1993. *Introduction to Mathematical Philosophy*. New York: Dover Publications.
- Sendlak, M. 2015. „Limits of Hybrid Modal Realism.” *Axiomathes*, megjelenés előtt.
- Skyrms, B. 1976. „Possible Worlds, Physics and Metaphysics.” *Philosophical Studies* 30: 323–332.
- Stanaker, R. 1968. „A theory of conditionals.” In: Rescher, N. (szerk.), *Studies in logical theory*. Oxford: Blackwell, 98–112.
- Tőzsér, J. 2009. *Metafizika*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Tuboly Á. T. 2015. „David Lewis érvei a lehetséges-világ realizmus mellett.” In: Márton M. – Molnár G. – Tőzsér J. (szerk.), *Realizmus, magyarázat, megértés*. Budapest: L'Harmattan Kiadó. 175-192.

Vacek, M. 2013a. „Impossibilists' Paradise on the Cheap?” *Organon F* 20 (3): 283-301.

Vacek, M. 2013b. „Concrete Impossible Worlds.” *Filozofia* 68 (6): 523-530.

Williamson, T. 2013. *Modal Logic as Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press

Yagisawa, T. 1988. „Beyond Possible Worlds.” *Philosophical Studies* 53: 175–204.

Yagisawa, T. 2010. *Worlds and Individuals, Possible and Otherwise*. Oxford: Oxford University Press.

Marosán Bence Péter:

Értelem és érzelem:

*megjegyzések Husserl és Heidegger érzelem-elméletéhez**

Régóta ismeretes tény a kontinentális filozófiai diskurzusban, hogy Heidegger egyik első számú célpontja az újkori filozófia racionalista, intellektualista, kartéziánus hagyománya volt. Ismeretes az is, hogy Heidegger ehhez a tradícióhoz sorolta mestere, Husserl munkásságát is. Azonban a szélesebb szakmai köztudatban talán nem számít annyira nyilvánvalónak, hogy Heideggernek az intellektualizmusra, steril, tisztán teoretikus irányultságú racionalizmusra, kartézianizmusra vonatkozó vádja Husserlrel szemben nem állja meg minden szempontból a helyét. Még kevésbé számít köztudottnak, hogy éppen Husserl volt az, aki bizonyos szempont segítségével volt Heideggernek abban, hogy az újkorral való kritikai számvetésének bizonyos pontjait kidolgozza. Ebben a tanulmányban az egyik ilyen pontra szeretném felhívni a magyar közönség figyelmét: a *hangulat* vagy *hangoltság* (*Stimmung*) problémájára.

Régóta közhelynek számít az a tény, hogy Heidegger egyik fő támadási pontja az újkori ismeretelmélettel szemben a hangulatnak a létmegértésben játszott központi szerepének hangsúlyozása volt. Ami viszont szintén kevésbé számít ismertnek, hogy az érzelmek, a hangulat problémája Husserlnél is központi szerephez jutott; különösen a szerző egyik publikációra szánt, de végül meg nem jelentetett művében, a *Tanulmányok a tudat struktúrájáról* (*Studien zur Struktur des Bewusstseins*) c. terjedelmes, összesen több mint ezeroldalas, három kötetre osztott, 1900 és 1914 között íródott monumentális könyvben, valamint különböző kutatási kéziratokban; továbbá hogy Heidegger hangulat-, illetve hangoltság-elméletére Husserl talán közvetlenül is hatást gyakorolt. A jelen írásban, többek között, egy ilyen, jelenleg száz százalékgig nem bizonyítható, de valószínűsíthető hatástörténeti összefüggésre szeretném felhívni a figyelmet. Ezen túl a két szerző hangulatfelfogásának bizonyos párhuzamait és különbségeit szeretném megvizsgálni.

* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

A jelen írás fő következtetése az, hogy a két szerző hangulatelmélete között több a hasonlóság, a párhuzam, mint a különbség. Mindkét gondolkodó hangsúlyozza a hangulatnak, az érzelmeknek a megértésben játszott szerepét. Husserl bizonyos szempontból még radikálisabbnak is tekinthető ebből a szempontból, mint Heidegger: nála, egyes kései, a harmincas években született kézírataiban, a hangulat, a hangoltság *megalapozó* funkciót kap a magasabb értelmi műveletek, a gondolkodás, a megértés viszonyában;¹ míg Heideggernél, a *Lét és időben* legalábbis, a nyelv és a megértés mellett a hangoltság mellérendelt státusszal bír. Heideggernél ugyanakkor, különösen a harmincas évektől kezdve, a hangoltság összetársadalmi és történelmi szerepe lesz fontos. Lehet persze hangsúlyozni, hogy Husserlnél mindig megmarad a tudatfilozófiai megalapozás és orientáció, míg Heideggernél a hangoltság beleágyazódik az egzisztenciális analitikába és a létkérdésbe, de Husserlnél, legkésőbb a *Bernaui kéziratoktól* kezdve, tehát 1917/18 után, a tudatot alapvetően életfolyamatként kell érteni, a fenomenológia pedig egyre inkább az életfilozófia értelmére és alappozíciójára tesz szert.² Az élet itt összeköti a világ szubjektív és objektív mozzanatait, a világba való beleágyazódást jelenti, és ily módon alapvetően különbözik minden korábbi hagyományos tudatfilozófiától, mint azt Nam-In Lee is hangsúlyozta.³ A legfontosabb különbség tehát egyfelől Husserlnél a tudatfilozófiai alapvetés, ami azonban az idős Husserlnél egyre inkább egy életfilozófiai pozícióba megy át, és másfelől Heidegger egzisztenciál-filozófiai pozíciója között áll fenn. Ki kell emelni továbbá, hogy a harmincas évekbeli Heideggernél hangsúlyos volt a hangulatnak az összetársadalmi létezés és a történelmi folyamatok terén betöltött szerepe. A legfontosabb párhuzam kettejük között a hangulat *intencionális* jellegében állt; a ráhangolódásként, valamivel vagy valakivel való összehangolódásként értett hangulat-fogalomban.

Az utóbbi momentumban, az összehangolódásban, egy olyan motívum jut kifejezésre, mely a fenomenológiai mozgalom más tagjainál is felbukkant: a létezés úgyszólván „zenei” jellegére irányuló belátás; mely Husserlnél a tudatfolyam ritmikájára, pulzálására, tempójára, lüktetésére, játékos jellegére vonatko-

¹ Mindenekelőtt: C-kéziratok (Hua Mat 8), valamint Ms. A V 22, A VI 34, E III 4, E III 6.

² Ehhez: Toronyai Gábor: *Tudományos életfilozófia: tanulmány Edmund Husserl késői gondolkodásáról*. Budapest, Osiris kiadó, 2002.

³ Nam-In Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993, 40sk, 123, 159, 209, 245sk.

zó beszéd módban érhető tetten; Heideggernél pedig a lét ritmusáról, pulzálásáról, elrejtőzés és feltárulkozás, önmagát-adás és visszahúzódás kettőségéről szóló megnyilatkozásaiban. A hangoltságban alapvetően erre a ritmusra, pulzálásra, stb. hangolódunk rá, illetve ezt a ritmust, pulzálást, tempót végjük el; végső soron a megértés egy eredendőbb szintjéről van itt szó. A tudat, illetve a létezés zeneiségének ezt a felfogását szinte erotikus módon írja le Jan Patočka, akinél az emberi létezés nem más, mint a dolgok közegébe való „belehatolás” („*pénétration*”), és a belőle való visszahúzódás; s az emberi létezés alapvetően ebben a kettős, pulzáló mozgásban éli az életét.⁴ Ebben az összefüggésben jelenik meg Merleau-Pontynál az „egzisztencia ritmusának” felfogása.⁵

Ha jobban belegondolunk, ez a metaforika, ez a belátás általánosan jelen van abban a módban, ahogyan a hangulatokról, az érzelmekről, mindenekelőtt a társas élet kontextusában, általában gondolkodni szoktunk. Beszélünk arról, hogy valaki eltalálja, vagy nem találja el a megfelelő időpontot, a hangulatot. Beszélünk arról, hogy két ember egymással „egy hullámhosszon van”, vagy éppenséggel „nincsenek egy hullámhosszon”. Beszélünk arról, hogy két embernek sikerül vagy nem sikerül összehangolódnia; beszélünk az események, a dolgok hangulatáról, valamint arról, hogy valakinek sikerül-e ráhangolódnia az adott eseményre vagy dologra, vagy nem, stb. Mindezekben a beszéd módoknak a háttérben a fentebbi belátások állnak. Ha közelebbről szemügyre vesszük a dolgokat, akkor azt találjuk, hogy a fentebb megnevezett fenomenológiai gondolkodók ezt a hétköznapiak nevezhető belátást fogalmazták meg a maguk eszközeivel, a maguk módján, és illesztették be filozófiájuk tágabb keretei közé.

Heidegger hangulat-fogalma

Heideggernél a hangulat vagy a hangoltság (*Stimmung*) a világban-lét egyik alpmódja. Az a mód, ahogyan az ittlét megérti önmagát és az őt körülvevő világot. Heidegger szerint az ittlét soha nincs teljesen hangulattalanul, hanem a hangulat az ittlét egyik alapvető létstruktúrája, mely ilyen vagy olyan módon feltárja számára önmagát és a világot. Szerinte a hangulat a megértés minden

⁴ Jan Patočka: *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.

⁵ Maurice Merleau-Ponty: *Az észlelés fenomenológiája*. Budapest, L'Harmattan, 2012, 238.

egyes szintjét és mozzanatát átjárja, még a „legtisztább teória” esetében is. Minden megértés, minden mégoly tiszta teória is eleve hangolt, (LI: 166sk).

A hangulat, Heidegger szerint, a világban-lét alapl módja, az az alapl mód, ahogyan már mindig is tartózkodunk a világban. „A hangulat ránk ront” – írja. „Nem «kívülről» és nem is «belülről» jön, hanem a világban-benne-lét módjaként ebből magából lép elő”, (i.m. 165). A hangulat mintegy a világ, a világban található dolgok felől érkezik. Maga a dolog az, ami félelmetesként, szeretetreméltóként, szépként vagy csúnyaként feltárja magát nekünk. Egy előadás az, ami unalmasnak vagy izgalmasnak bizonyul; a könyv az, ami olvashatatlan, nem engedi magát végigolvasni, vagy éppen ellenkezőleg: nem engedi magát letenni. A hangulat ott bujkál magukban a dolgokban, magában a világban. Néhol úgy tűnik, hogy Heidegger szerint a hangulat tesz lehetővé egyáltalán bármiféle megértést (és ez a kései Husserl álláspontja): „A hangulat már eleve feltárta a világban-benne-létet mint egészt, és csak a hangulat tesz lehetővé egy valamire való irányulást”, (uo.). A további elemzések azonban világossá teszik, hogy Heideggernél a hangulat nem kizárólagosan megalapozó struktúra, hanem ko-fundációs szereppel bír a megértés és a beszéd mellett. Ezek egyformán eredendő, bár egymással szervesen összefonódó, egymással szorosan együttműködő fenomének. Beszéd (nyelv), megértés (értelem vagy gondolkodás) és hangulat együtt tárják fel a létet (az ittlét létét, a dolgok létét, a világban-létet) ilyen vagy olyan módon. Az igazság (vagy nem-igazság) ennek a három egzisztenciális struktúrának az együttműködése révén jelenik meg.⁶

Heidegger szerint, miként később Sartre szerint is, vannak bizonyos alaphangulatok, melyek hozzáférhetővé teszik a lét valamely lényegi aspektusát, mozzanatát. Ilyen kitüntetett alaphangulat nála a szorongás, melyben elszigetelődünk a világtól, a többi embertől, amelyben igazán csak mi magunk vagyunk. Heidegger „egzisztenciális «szolipszizmusról»” beszél ezzel kapcsolatban, (i.m. 221). A szorongás leválaszt a világban való feloldódásról, leválaszt az „akárki-Önmagáról”, és megnyitja a „tulajdonképpeni Önmaga” felé vezető utat. A szorongás Heideggernél, ahogy majd Sartre-nál is, megnyilvánítja az ittlét szabadságát, az ittlétet mint lényegileg szabad létet mutatja meg. „A szorongás az ittlétben⁷ a legsajátabb lenni-tudás *hoz viszonyuló létet*, vagyis az önmagát választás és –megragadás szabadságára való *szabad létet* nyilvánítja ki”, (uo.). Mitől

⁶ Vö. Schwendtner Tibor: *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest, L'Harmattan, 2008, 119skk.

⁷ A fordítást módosítottam – M.B.P.

szorong a szorongás? – teszi fel a kérdést Heidegger. A válasz: magától a világban-benne-léttől, (uo.). A szorongás azt teszi nyilvánvalóvá, hogy senki más nem dönt létünkéről, hogy életünk menetét és fő fordulatait nem az akárki (*das Man*) dönti el, hanem mi magunk, mi egyedül. Heideggernél a szorongás nyitja meg az utat a halálhoz való tulajdonképpeni viszonyulás felé, amikor nyilvánvalóvá teszi a saját halál elkerülhetetlenségét, azt a tényt, hogy a saját halál egy mindig küszöbön álló lehetőség, és hogy amikor mi meghalunk, akkor nem az akárki fog meghalni helyettünk, hanem a saját ittlét, valamennyi elmulasztott vagy felismert, helyesen megragadott és realizált lehetőségével, választásával egyetemben. A szorongás, mint a halál előtti szorongás, azt a tulajdonképpeni Önmagát nyilvánítja meg, aki a halálban el fog távozni.

A *Lét és idő*ben szorongás, feltárultság, szabadság mindenekelőtt az individuális ittlétre vonatkozó fogalmak, egy magányos egzisztencia küzdelmeit, belső és külső vívódásait írják le. Az „egzisztenciális szolipszizmus” és hasonló kifejezések csak megerősítik e képet. A tulajdonképpeniség mindenekelőtt és elsősorban az individuális, a többi individuumtól egzisztenciálisan elszigetelt szubjektum – elszigetelt abban az értelemben, hogy döntéseirért mindenekelőtt neki magának kell vállalnia a felelősséget, és a döntés terhét senki más nem vállalhatja át tőle.⁸ A *Lét és idő* 74. paragrafusában felvillan a tulajdonképpeni együttlét lehetősége, a többi szubjektummal együtt vállalt tulajdonképpeni sorsközösség gondolata, de ez az elképzelés a *Lét és idő*ben, a húszas években, még alapvetően kidolgozatlan marad.⁹ Heidegger a harmincas évek első felében fordít szisztematikus erőfeszítéseket arra, hogy kidolgozza a tulajdonképpeni együttlét egzisztenciál-filozófiai koncepcióját. Ebben az időszakban a hangulat közösségi, történeti jelentőségére is nagy hangsúlyt fektet. Ennek az időszaknak ebből a szempontból alapvetőnek számító dokumentuma az 1934-es nyári szemeszteri *A logika mint a nyelv eredetére irányuló kérdés* (*Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA38) c. egyetemi kurzus szövege.

A *logika mint a nyelv eredetére irányuló kérdés* c. műben Heidegger a hangulatot elsősorban a kollektív létezés kontextusában elemzi. Az egész anyag vezérfonalát az idő, illetve időbeliség nyújtja, mely azonban itt elsősorban az

⁸ „Wer die Wahl hat, hat die Qual” – mondja a német, melynek értelme véleményem szerint az, hogy döntéseink kínját elsősorban mi magunknak kell megszenvednünk, akik e döntést hozzozuk.

⁹ Lásd erről: Schwendtner, 2008, 220-226. Uő.: *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*. Budapest, L'Harmattan, 2011, 96-101.

általa *népnek (Volk)* kollektív ittlét lényegi létmódjaként jelenik meg. A kollektív, időbeli, történeti létezését Heidegger itt a következő struktúramozzatokkal jellemzi: 1) megbízás és küldetés (*Auftrag und Sendung*), 2) munka (*Arbeit*) és 3) hangulat (*Stimmung*), (i.m. §24). Ezek együtt rajzolják ki és határozzák meg egy nép és benne az egyes ember sajátos rendeltetését (*Bestimmung*), (uo.). A hangulat fogalmának helyét itt ez az elméleti keret jelöli ki. Heidegger szerint nincs hangulatnélküli létezés, sem az individuális, sem a kollektív történelmi létezés szintjén. Mindent a hangulat jár át. A hangulat felkavaró, a létezését magával ragadó, történelem-, kultúra- és társadalomformáló erejéről beszél, (i.m. 129sk). A hangulat úgy jelenik meg Heideggernél, mint a lét nagy hatalma, (uo.).

Megkülönböztet kis és nagy hangulatokat. A kis hangulatok azok, amelyekre hétköznapi életünk, annak minden esetlegességével, esetlenségével, hibáival vagy jobban eltalált pillanataival úgy mond „ráfekszik”. Ezek a kis hangulatok sodornak minket a mindennapokban (egy forró, finom kávé nyújtotta jókedv, a rossz idő okozta borongós hangulat, az unalom szülte kedélytelenség, a levertség, amelynek mi magunk se tudjuk az okát, egy bántó szó, egy bántó gesztus okozta rossz közérzet, vagy épp ellenkezőleg: az öröm, amit egy váratlan gesztus, egy kedves szó, pillantás szült, stb.); ezeknek szintén megvan a maguk alapvető egzisztenciális jelentősége. Azonban megvannak a nagy alaphangulatok is, melyekből nagy gondolatok, nagy művek, műalkotások és nagy tettek származnak, (i.m. 130). Egy népnek szintén megvan a maga alaphangulata, mely a nép történelmi küldetése felé mutatja az utat; ezzel a történelmi küldetéssel hozza összefüggésbe a kollektív ittlét, erre a küldetésre hangol rá bennünket. A történelemben munkálkodó alaphangulat az idő hatalmaként tárul fel.¹⁰

Heideggernél ebben a korszakban a közösségi lét fenomenológiai interpretációjába beleillesztett hangulat speciális jelentősége abban rejlik, hogy egy adott embernek vagy akár egy egész népnek sikerül-e ráhangolódnia a lét bizonyos alapvető eseményeire, illetve a szóban forgó nép történelmi küldetésére. Ami a hangulatban (*Stimmung*) most is egy meghatározó mozzanat, ahogyan az korábban, már a *Lét és idő* hangulatelméletében is az volt, az a „hang” (*die Stimme*) szóval való jelentéskapcsolat. A hangulatban Heidegger szerint maga a Lét hangja szól; és a feladat az egyes ember, vagy akár teljes népek számára az, hogy ezt a hangot sikerül-e meghallaniuk, vagy süketek maradnak rá, elmulasztják a Lét hívását. A megfelelő hangulatban erre a hívásra, erre a hangra

¹⁰ Szó szerint: „a hangulatok [...] az idő hatalmának alapeseményei”, (i.m. 130).

hangolódunk rá; és ez a hangulat teszi lehetővé a tulajdonképpeni individuális és kollektív létezést.

A kollektív létezés problematikája a harmincas évek első felében irányadó témának számít Heideggernél, ami nem teljesen független politikai aktivitásától.¹¹ Ahogy a „nemzetiszocialista forradalommal” mint „metafizikai forradalommal” kapcsolatos reményeinek kudarca mind nyilvánvalóbbá válik, úgy távolodik el Heidegger a szűkebb értelemben vett politikai szférától. A harmincas évek második felében mindinkább a művészet és a gondolkodás mint olyan kerül filozófiájának középpontjába.¹² A Lét eseménye lesz a központi téma, melynek emblematisztikus dokumentuma *Az eseményről – Hozzájárulások a filozófiához (Vom Ereignis. Beiträge zur Philosophie, GA65)* címet viselő, második főműként is emlegetett anyag. Ebben az időszakban a léttörténet, a Lét pulzáló, lüktető mozgása, mozgalmassága, mozgékony-sága lesz a fő téma; a Lét önmagát-adás és önmagát-megvonása kettősségében jelenik meg és bontakozik ki. Heidegger kései időszakában is alapvető szerepet tölt be a hangulat. Alapmotívumként vonul végig a hangulat témája, problémája a *Beiträge*-n is. Itt is a Lét hangjára, az Esemény felcsendülésére (*Anklang*) való ráhangolódásról, a Lét hangjának meghallásáról, ritmusával való összehangolódásról van szó.

Az idős Heideggert azonban egyre inkább az érdekli, hogy ez az összehangolódás, ez a ráhangolódás hogyan történik meg a költők és a gondolkodók esetében. Kései időszakában tehát ismét az individuumra kerül a hangsúly, mégpedig arra az alaphangulatra, amelyek révén a költők és a gondolkodók megragadják a Lét alapvető mozzanatait, megnyilvánulásait, eseményeit, és ezeket kifejezik, azaz a Lét mozgását/mozgalmasságát az el-nem-rejtettségbe hozzák, feltárulttá teszik és élesebb megvilágításba állítják. A hangulat a művészi és a gondolkodói igazság alapvető, konstitutív mozzanataként jelenik meg.

¹¹ Vö. Schwendtner Tibor: „Tirannia és filozófia, avagy náci volt-e Heidegger?” In: Széplaky Gerda (szerk.): *Az aligától a túlig. Bevezetés Vajda Mihály gondolkodásába*. Dupress – Líceum – Kalligram, Debrecen – Eger – Budapest, 2015, 331-348.

¹² Fontosnak tartom azonban hangsúlyozni, hogy nem arról van szó, hogy Heidegger gondolkodását a harmincas évek első felében a politikai iránti érdeklődés uralná, amit azután a művészet, mindenekelőtt a költészet iránti érdeklődés váltana fel. Hangsúlyeltolódásokról van szó. A művészet jelen van nála 1935 előtt is, és a politika '35 után sem tűnik el teljesen a gondolkodásából.

Husserl életművében a hangulat fogalmának előtérbe kerülését figyelhetjük meg; noha azok az írások, amelyekben a hangulat valóban kiemelkedő jelentőséghez jut, életében kiadatlanok maradtak. Három husserli mű hangulat-, illetve érzelelemzését fogjuk az alábbiakban közelebbről szemügyre venni: a *Logikai vizsgálódások*, a *Tanulmányok a tudat szerkezetéről*, valamint a C-kéziratok (és a kései genetikus fenomenológiai kéziratok) elméletét. A megfelelő szövegek álláspontját rekonstruálva egyúttal a statikusról a genetikus fenomenológiára való átmenetet is megfigyelhetjük.¹³ A későbbi szövegekben, a genetikus fenomenológia álláspontján a hangulat egyetemesen megalapozó szerepre tesz szert. Husserl álláspontjának változásaiban a középsőként említett szöveg azért is tölt be különleges helyet, mivel találhatunk benne egészen a genetikus fenomenológiát megelőlegező gondolatmeneteket; ami azért bír kiemelkedő jelentőséggel, mivel viszonylag korai szövegről van szó, (1900-1914). Ebben az összefüggésben, a pontos fejlődéstörténet rekonstruálásának szempontjából, különösen fontos lesz a szövegkritikai elemzések elvégzése,¹⁴ mivel Husserl a szöveghez 1923 és '27 között is hozzányúlt, és nem mindegy, hogy mi került bele a szövegbe, illetve mit vett ki a szerző az eredeti szövegből, mit írt át benne.

Husserl hangulat- és érzelm-elméletének első megfogalmazását a *Logikai vizsgálódások* adják (1900/01, LU V: §15, [Hua 19: 401-410]). Husserl a tudatot mindenekelőtt intencionális aktusként fogalmazza meg, olyan élményként tehát, mely mindig valamiféle tárgyra irányul. Az észlelés mint intencionális élmény egy érzéki és egy intellektuális komponensből tevődik össze: érzetből (*Empfindung*) és az azt „átlelkesítő” felfogásból (*Auffassung*). Az érzet önmagában nem intencionális; a felfogás az, amely az érzetet értelmezi, és végső soron a felfogás biztosítja a speciálisan intencionális mozzanatot: a tárgyra irányulást.

Az ötödik *Logikai vizsgálódás* 15§-ában Husserl különbséget tesz érzésérzetek (*Gefühls-empfindungen*) és érzésaktusok (*Gefühlsakte*) között. Eszerint az érzésben, az érzelemben is van egy tisztán érzéki, nem-intencionális összetevő, amelytől meg kell különböztetnünk az érzelmet, mint kifejezetten intencionális

¹³ A statikus fenomenológiában Husserl adottnak veszi a leírt tudati és tárgyi struktúrákat. A genetikus fenomenológiában a tudati és tárgyi struktúrák időbeli létrejöttét követi nyomon. Ld. ehhez: Ullmann Tamás: *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. Budapest, L'Harmattan, 2010, 219-244.

¹⁴ Az anyag kiadásán és sajtó alá rendezésén jelenleg Ulrich Melle dolgozik.

élményt, mint érzésaktust. Érdekes módon ebben a műben Husserl azt mondja, hogy maga az érzelem nem tárgyra irányuló élmény, de mégis intencionális. Ezt a következőképpen magyarázza. Különbséget tesz objektíváló és nem-objektíváló aktusok között. Objektíváló aktus a gondolkodás, az észlelés. Ezek kifejezetten tárgyra irányulnak, létük valamely tárgy megjelenítésében vagy megragadásában áll. Husserl azt mondja, hogy vannak nem-objektíváló aktusok is. Ezek kifejezett tudataktusok, amelyek azonban valamilyen tárgyas, tárgyat megjelenítő élmény alapján valósulhatnak meg. Husserl ismertté vált megfogalmazása szerint: „Minden intencionális élmény vagy maga objektíváló aktus, vagy egy ilyen aktus szolgál neki «alapul»”, (Hua 19: 514).¹⁵ Mit kell azon értetnünk, hogy vannak nem tárgyas intencionális aktusok is? Husserl szerint arról van szó, hogy vannak olyan intencionális élmények, melyek speciális működése nem abban nyilvánul meg, hogy valamilyen tárgyat jelenítenek meg, hanem már valamilyen tárgyat megjelenítő élményhez kapcsolódnak, és ezen az élményen hajtanak végre bizonyos módon további műveleteket. Vagyis a nem-objektíváló aktusok szintén teljes értékű aktusok szerinte, de ezek csak objektíváló, speciálisan tárgyat megjelenítő és tárgyra irányuló aktusok alapján jelenhetnek meg, „aktiválódnak”, és a már előzetesen adott, megjelenített tárgyat módosítják valamilyen módon.

Vagyis: a *Logikai vizsgálódásokban* Husserl azt a felfogást vallja, hogy vannak érzelmek (vágyak, ösztönök), mint teljes értékű intencionális aktusok, melyek azonban úgy bukkannak fel, hogy van egy ilyen szempontból semleges észlelés-, fantázia-, gondolkodási aktus, amely magát a tárgyat nyújtja, és amelyhez azután valamilyen módon érzelmileg viszonyulunk, a vágyban vágyakozunk, az ösztönben pedig felé mozdulunk el, mint ösztönzötték. De ez utóbbiak fundált aktusok, amennyiben előbb kell, hogy legyen valamilyen tárgy, ami felbukkan az észlelés, a fantázia, a gondolkodás számára, amelyre azután vágyakozhatunk, amellyel kapcsolatban érzéseket táplálhatunk, amelyre ösztönösen törekedhetünk, stb. Ezt jelenti, hogy az objektíváló aktusok megalapozó szerepet töltenek be a nem-objektíváló aktusok számára.

A *Logikai vizsgálódásokban* az érzelem értékeli a tárgyat, feltárja számunkra annak speciális gyakorlati jelentőségét. Ami a kavarodást okozza Husserlnél, és

¹⁵ Egy Brentanótól származó tétel kritikus átvételéről van szó. Brentanónál: „[...] minden pszichikai fenomén vagy maga képzet [...], vagy képzetben alapul”, Franz Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1924/1973, 120.

amit azután a *Tanulmányok a tudat szerkezetéről* c. műben megpróbál lecsiszolni: noha megkülönbözteti az érzésérzetet az érzésaktustól, a *Logikai vizsgálódások*ban nem válik világossá, hogy az érzésérzetek is tárgyképzeten kell, hogy alapuljanak, vagy sem. Egy helyen például a következőt írja: „Egy szerencsés esemény fölött érzett öröm például bizonyosan aktus. Ez az aktus azonban nem pusztán egy intencionális karakter, hanem egy konkrét és *eo ipso* komplex élmény, melynek egysége nem csak az örömteli esemény képzetét, és az erre a képzetre vonatkozó tetszés aktuskarakterét foglalja magában, hanem egy örömerzet is kapcsolódik a képzethez, amely egyfelől az érző pszichofizikai szubjektum érzelmi izgatottsága, másfelől ezt az érzetet objektív tulajdonságként lokalizáljuk és fogjuk fel: az esemény úgy jelenik meg, mint amit rózsaszín csillogás övez, [az élvezet úgy jelenik meg, mint valami az eseményen]”, (Hua 19: 408).¹⁶ Itt tehát úgy tűnik, hogy egy már meglévő tárgy képzete kelti fel egyáltalán az érzésérzetet mint olyat is. Egybemosódik érzésérzet és érzetaktus fogalma. Az ezzel kapcsolatos pontosításokat, és további fogalmi elhatárolásokat Husserl a *Tanulmányok a tudat szerkezetéről* érzelem-elméleti részeiben kísérli meg kidolgozni.

A *Tanulmányok a tudat szerkezetéről* című anyagban Husserl az érzésérzet és az érzésaktus (vagy érzelemaktus) közé egy harmadik fogalmat illeszt: a hangulat (*Stimmung*) fogalmát. A tudatáramban állandóan jelen vannak érzésérzetek, amelyek itt első megközelítésben nyers érzéki adottságokként jelennek. Az egész tudatáramnak van egy érzésszerű karaktere, Husserl arról beszél, hogy a tudatfolyamhoz egy egységes érzésszerű karakter kapcsolódik, (Ms. M III 3 II I: 99).¹⁷ A tudatfolyam már eleve hangolt valamiképpen, és sosincs teljesen hangulat vagy hangoltság nélkül. Az érzésérzeteket a hangulat fogja egységbe, és a hangulat alapján nyer bizonyos fajta intencionalitást az érzésérzetek árama. A hangulat az érzésérzetek egységesüléséből, egységbeolvadásából keletkezik – a kézirat alapján egy sajátos játék megy végbe érzésérzetek és hangulat között, amennyiben egyfelől az érzésérzetek fúziójából jön létre a hangulat, másfelől viszont az érzésérzetek sajátos karaktere a hangulat alapján határozódik meg, és az érzésérzetek áramlása a hangulat alapján nyer intencionalitást.

¹⁶ A szögletes zárójelben lévő rész a *Logikai vizsgálódások* második kiadásából kimaradt.

¹⁷ „[D]ieser ganze Strom ist eine Einheit, hat einen einheitlichen Gefühlscharakter”. Vö. Nam-In Lee: „Edmund Husserl’s Phenomenology of Mood” In: Natalie Depraz-Dan Zahavi: *Alterity and Facticity*. Dordrecht, Springer, 1998, 113sk.

A hangulat fogalma a *Tanulmányokban* összekapcsolódik a horizontintencionalitás koncepciójával, melynek első publikált, szisztematikus kidolgozásával majd csak később, az *Eszmékben* (1913) fogunk találkozni. Husserl arról ír, hogy a tudatáram számára mindig jelenlévő dologi háttérrel, illetve erre a háttérre vonatkozó háttér-appercepcióval szorosan összefonódik egy érzésháttér is, ami a hangulat. „Épp úgy, ahogyan rendelkezünk egy képzetháttérrel, a háttér-appercepció egységével, rendelkezünk egy homályos érzésháttérrel is” – mondja, (Ms. M III 3 II I: 95).¹⁸ Ez a hangulat átszínezi a tudat egész folyamát, megfesti számunkra a világot, hatással van a tudat minden szintjére és mozzanataira, és folyamatosan értelmezi és értékeli számunkra a megjelenő dolgokat. Azt az általános módot határozza meg, ahogyan a dolgokra, illetve általában a mindenkori környezetre és eseményekre ráhangolódunk. Husserl az intencionalitás egy sajátos típusával ruhazza fel a hangulatot, mégpedig *homályos intencionalitásnak* nevezi. A hangulat, Husserl szerint, hatással van a magasabb szinteken képződő intencionalitásra is.

Érzelemaktus (vagy érzésaktus) és hangulat Husserlnél abban különbözik a *Tanulmányokban*, hogy az érzelemaktus intencionalitása kifejezett és a hangulattal összehasonlítvá fókuszált. Nem egy általános mód, egyfajta homályos intencionalitással, ahogyan a dologi háttérre vonatkozunk, ahogyan a dolgok közegében találjuk magunkat, hanem kifejezetten valamilyen speciális tárgyra vagy tényre irányul.

Husserlnek a *Tanulmányokban* megjelenő hangulat- vagy hangoltság-fogalma több ponton olyan közeli párhuzamokat mutat Heidegger *Lét és idő*beli hangulatfogalmával, hogy Nam-In Lee ebben az összefüggésben megkockáztatja a hatástörténeti összefüggést a két gondolkodó között,¹⁹ amit annál is inkább megtehetünk, mivel a *Tanulmányok* transzkripció formájában már Husserl életében körbejárt a tanítványok között. Heidegger egyébként erre a kéziratra kifejezetten hivatkozik egy 1927. október 22-én kelt, Husserlnek írott levelében, (Hua Dok III/4: 145). Ebben a levelében Heidegger kifejezetten arra biztatja Husserlt, hogy ezt a terjedelmes művet minél előbb jelentesse meg.²⁰

¹⁸ „Wir haben wie einen Vorstellungshintergrund, die Einheit der Hintergrundapperzeption, so einen verworrenen Gefühlshintergrund”. Lee, i.m., 114.

¹⁹ Lee, i.m., 117sk. Ld. ehhez még; Uő.: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht, Springer, 1993, 145sk.

²⁰ Id. hely. „Beszélgetéseink folyamán praktikusán nyilvánvalóvá vált, hogy a nagyobb publikációkkal Önnek nem lenne szabad várnia. Az utóbbi napokban Ön visszatérően

Ami a *Tanulmányokban* a hangulat, illetve az érzelem, az az *Eszmék* második kötetében (Hua 4) az értékelő, axiológiai aktusok formájában jelenik meg. Az értékelő, axiológiai tudataktusok Husserlnél lényegileg érzésekkel, érzellemmel telített élmények. A kulturális, szellemi világ, a bennünket körülvevő életvilág konstitúciójában ezek az aktusok, mégpedig a teoretikus aktusokat megelőző és megalapozó módon, döntő szerephez jutnak. A kulturális, praktikus tárgyviságok, az „értéktárgyak” konstitúciójában ezen aktusok kapják a főszerepet; és a másik emberhez, a mindenkori társas környezethez való viszonyulás alapkarakterét, az erkölcsi aktusokat, attitűdöket, a társas érintkezés gesztusait szintén ezen érzelmi, hangulati aktusok határozzák meg, alakítják ki. A személyes világ (*die personalistische Welt*) csak az érzelmi, értékelő aktusok működése nyomán jelenhet meg.

Husserl genetikus fenomenológiai kutatásainak kései fázisát bemutató C-kéziratok (1929-1934, Hua Mat 8) az érzelmeknek, illetve az érzéseknek megalapozó szerepet szán a konstitúció folyamatában. A világkonstitúció genetikus alapját az őś-én és az őś-hülé, az énszerű és a radikálisan énídegen közti „dialógus”, játék jelenti. Az őś-hülé, a minden reflexiót megelőző és minden világkonstitúció magját képező eredeti érzettartalom, hatást gyakorol az énre, ez az affekció. Az a mód, ahogyan az őś-hülé hatást gyakorol az énre, az énszerű oldalon az affekció. Az affekció három, egymással elválaszthatatlan egységből álló komponensből tevődik össze: 1) a doxikus vonatkozás az énídegenre (az őś-hülére), mely szerint az éntől független és radikálisan különböző valóságot jelent, 2) az érzés (*Gefühl*), amennyiben az eredeti hülé mindig bizonyos érzéseket ébreszt az énben, és 3) az őś-kinesztézis, amellyel az őś-én ösztönösen az őś-hülé felé fordul. Egy ebben a korszakban íródott terjedelmes kéziratban, a B III 3-as mappában Husserl a következőképpen emeli ki az érzés részvételét a tárgyi valóság konstitúciójában: „Az első világkonstitúció a primordialisztásban a »természet» konstitúciója a hülétiķus őśtermészetből, vagy inkább a háromféle

megjegyezte: tulajdonképpen még nincs tiszta pszichológia. Most a lényeges részek megvannak a Landgrebe által legépelt kézirat három szakaszában.

Ezeknek a vizsgálódásoknak mielőbb meg kell jelenniük, mégpedig két ok miatt is: 1) hogy pusztán ígértben létező programok helyett végre konkrét vizsgálódásokkal legyen dolgunk, 2) hogy végre Ön is levegőhöz jut, hogy közlétegye a transzcendentális problematika alapvető kifejtését”.

ősmatériából: az érzéki magból, az érzéki érzésből és az érzéki kineztezisből. Nekik felel meg az «őszöztön»», (Ms. B III 9: 67).²¹

Az érzéki érzés annak az alaplómódnak a struktúramozzanata, ahogyan az énídegen megjelenik, hatást gyakorol az énszerűre; ingereli (*Reize üabend*) azt, (Hua Mat 8: 226). Fontos azonban látni, hogy az érzés már a legalsóbb szinten, az őspasszivitás szintjén sem pusztán mechanikus reakció az én részéről az énídegenre. Énszerű és énídegen között Husserl szerint bonyolult játék zajlik, és ennek a játéknak alapvető médiuma az érzés. Az érzés nem csak az a mód, ahogyan az énídegen felfedi magát az énnel, hanem az ősenben mindenkor fungáló érzésáram meghatározza azokat a módokat, ahogyan az énídegen felfedi magát ennek az énnel. Kölcsönös meghatározottságról van szó tehát énszerű és énídegen oldal között. Az idő Husserl szerint az érzés működését meghatározza az énnel veleszületett ösztönrendszer, valamint az énídegen valóság, és maga az érzés is meghatározza az én konkrét működését egyfelől, valamint a hűletikus, illetve tárgy oldal feltárulásának mikéntjét másfelől.

A kései Husserlnél a hangulat fogalma hasonlóan kiemelkedő szerepet tölt be, mint a korábbi, *Tanulmányok a tudat szerkezetéről* c. szövegben. „A hangulat érzések univerzális összeolvadása” – írja egy kéziratban, (Ms. A VI 26: 3).²² A hangulat funkciója ekkor, a húszas és harmincas években is az, hogy ráhangoljon bennünket a világra, a világban történő eseményekre, különböző tenni-valóinkra és feladatainkra. Ezzel összefüggésben felbukkan Husserlnél egy olyan kifejezés is, mely esetleg Heidegger hatásának az eredménye: az *életgond* (*Lebenssorge*), (Hua 42: 429, 473sk, 520). Az életgond egy univerzális, hangulatszerű tendencia, ahogyan a szubjektum az őt körülvevő axio-praktikus életvilágra irányul.²³ Az életgond Husserlnél saját, legáltalánosabb értelemben vett világban-létünkért viselt gond, aggodalom, felelősség, mely praktikus és teoretikus törekvéseink minden szintjét és mozzanatát átjárja; törekvéseinknek egyet ad, és célra irányítja.

Az idő Husserlnél a hangulat, összefonódva az ösztönintencionalitás teljesítményeivel, egyetemesen megalapozó szerepre tesz szert; a hangulatszerű

²¹ „Das Erste der Weltkonstitution in der Primordialität ist die Konstitution der 'Natur' aus der hyletischen Urnatur, oder vielmehr aus dem dreifachen Urmaterial; sinnlicher Kern, sinnliches Gefühl, sinnliche Kinästhesie. Dem entspricht der 'Urinstant'.” Lásd Lee, 1993, 108.

²² „Die universale Gefühlsverschmelzung ist die Stimmung.”. Lee: i.m., 146.

²³ Lee: i.m. 194.

tendenciák alapján konstituálódnak a tárgyak, a világ és maga a szubjektum is. Nem pusztán a megértést segíti és vezérli: annál jóval elemibb, megalapozóbb a szerepe: minden ön- és világmegértés már az univerzális érzelmi és hangulati élet alapján válik lehetségessé Husserlnél.

Konklúzió

Husserl és Heidegger érzelem-filozófiájának egyformán közös mozzanata az, hogy náluk az érzés, érzelem, hangulat nem annyira szubjektív, a szubjektum belső életének mozzanata, mint inkább az „objektivitás”, a világ, a tárgyi valóság feltárulásának speciális módja. Mindkettejüknél tehát az objektivitás mozzanata hangsúlyos, érzés, érzelem és hangulat leírásában. Mindkét szerzőnél megjelenik továbbá a zenei metaforika az érzelmek és a hangulat elemzésének kontextusában. A létezésnek, a dolgoknak, a világnak megvan a maga saját ritmusa, pulzálása, és az érzelmek, a hangulat révén ezzel a ritmussal hangolódnunk össze, erre a ritmusra hangolódunk rá, vagy ezt a ritmust hibázzuk el.

Jelentős különbség a két gondolkodó között, hogy Husserlnél a tudatfilozófiai megalapozás mindig domináns maradt; igaz, ez a tudatfilozófia, mint arra Nam-In Lee visszatérően felhívta a figyelmet, radikálisan túllép a klasszikus, újkori, kartéziánus tudatfilozófiák alapvető előfeltevésein és koncepcióin.²⁴ Az idős Husserl a tudatot a passzivitás fogalma alapján fogja fel, ahol a passzivitás az objektivitásnak, a valóságnak való kitettséget jelenti.²⁵ A tudat mindeneke-lőtt élet: ami a létezés szubjektív és objektív oldalát összekapcsolja. Heidegger viszont, ettől némileg eltérően, kezdettől fogva egzisztenciál-filozófiai értelmezést ad az érzelmeknek és a hangulatnak. Kezdetről fogva és hangsúlyosan distanciálja magát a tudatfilozófiai megközelítésektől; a hangulat általa adott értelmezése az újkori szubjektumfilozófiák és különösen a kartéziánus hagyomány ellen indított filozófiai hadjáratába illeszkedik. A hangulat az a mód, ahogyan az ittlét magát a világban találja, és ahogyan a világra ráhangolódik. A harmincas évek első felében Heideggernél ez az interpretáció kiegészül a közösségi létezés egyre elmélyültebb elemzésével; a harmincas évek második felétől kezdve

²⁴ Lee, 1993, 40sk, 123, 159, 209, 245sk.

²⁵ Ehhez vö. Rolf Kühn: *Husserls Begriff der Passivität*. Freiburg/München, Karl Alber Verlag, 1998.

a hangulatról adott beszámolói a költői és gondolkodó létre vonatkozó fejtegetéseivel kapcsolódnak össze.

A fentebbi tanulmányban annak megmutatására tettem kísérletet, hogy az eltérő terminológia és hangsúlyok ellenére sem különbözik annyira Husserl és Heidegger érzelm- és hangulatelmélete, mint az első pillantásra tűnhet. A két koncepcióban rejlő párhuzamok, véleményem szerint, erősebbek, mint a különbségek. Ezek közül a legfontosabb közös pont az érzelmnek és a hangulatnak az a felfogása, mely szerint az nem annyira a belső lelki életet írja le, mint inkább a „külső” valósággal való kapcsolatba kerülésünk alapvető módja; mégpedig a „ráhangolódás” módján.

Megkockáztattam továbbá azt a sejtésemet, mely szerint az idős Husserl elmélete bizonyos szempontból még radikálisabbnak is tekinthető mint Heideggeré; pontosan azért, mivel a passzivitás szisztematikus elméletére épül, és egy fundációs felfogásként fogalmazódik meg: azt próbálja meg világossá tenni, hogyan épül rá minden konceptuális megértés, folyamat a nem-konceptuális érzések és hangulatok áramlására, és miképpen előfeltételezi minden tárgyi interpretáció a szubjektum eredendő érzésszerű kapcsolatát önmagával és a világgal. Vagyis véleményem szerint Husserl elképzelése pontosan azért tekinthető radikálisabbnak Heideggerénél, mivel önmagunk és a világ megértésének alapjaként az érzések és hangulatok folyamát mutatja meg. Heidegger ezt az utat érthető okokból szeretne volna elkerülni, illetve alapvetően tévútnak tartotta volna, amennyiben pontosan egy olyan tudatfilozófiát vélt volna felfedezni benne, ami ellen az egész *Lét és idő*, és további teljes munkássága irányult.

Értelmezésem szerint az idős Husserl felfogásának egyik specifikuma éppen az, hogy a klasszikus tudatfilozófia örökségének bizonyos lényegi elképzeléseivel leszámol, és hangulatfogalmát is a klasszikus kartéziánus felfogás meghaladásának kell tekintenünk. Ebből a szempontból azonban okkal tekinthetjük Husserl hangulatfelfogását a heideggeri világban-létet megalapozó és lehetővé tévő mozzanatok leírásának.

Rövidítések

Hua = Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke. Dordrecht: Springer.

Hua Dok = Husserliana Dokumente.

Hua Mat = Husserliana Materialien.

GA = Martin Heidegger Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

LI = Martin Heidegger: *Lét és idő*, Budapest: Osiris kiadó,

LU = Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*, Husserliana 18-19.

Ms. = Edmund Husserl, kiadatlan kézirat.

Brentano, Franz (1973): *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Kühn, Rolf (1998): *Husserls Begriff der Passivität*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag.

Lee, Nam-In (1993): *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Lee, Nam-In (1998): „Edmund Husserl’s Phenomenology of Mood”. In Natalie Depraz-Dan Zahavi, *Alterity and Facticity*, Dordrecht: Springer, 103-120.

Merleau-Ponty, Maurice (2012): *Az észlelés fenomenológiája*. Budapest: L’Harmattan.

Patocka, Jan (1988): *Le monde naturel et le mouvement de l’existence humaine*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Schwendtner Tibor (2008): *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest: L’Harmattan.

Schwendtner Tibor (2011): *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*. Budapest: L’Harmattan.

Schwendtner Tibor (2015): „Tirannia és filozófia, avagy náci volt-e Heidegger?” In: Széplaky Gerda (szerk.), *Az aligtól a túlig. Bevezetés Vajda Mihály gondolkodásába*, Dupress – Líceum – Kalligram, Debrecen – Eger – Budapest, 331-348.

Toronyai Gábor (2002): *Tudományos életfilozófia: tanulmány Edmund Husserl késői gondolkodásáról*. Budapest: Osiris kiadó.

Ullmann Tamás (2010): *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. Budapest: L'Harmattan.

Kritika

Tóth Olivér István:
Áramlatok és uszadékfák
Schmal Dániel: *Az elme filozófiája a kora újkorban.*
*A test–lélek probléma*¹

Schmal Dániel *Az elme filozófiája a kora újkorban* című könyve a magyar nyelvű koraújkor-kutatás „kontextualista” irányzatának legújabb terméke, amelyet a szerző bejelentése szerint hamarosan egy másik, a kora újkori elmefilozófia további témaköreit tárgyaló kötet fog követni, és azokat a fejezeteket tartalmazza majd, amelyek a mostani összeállításból kimaradtak (19).²

Schmal – mint azt a bevezetőből megtudjuk (13) – egyfelől arra vállalkozik, hogy a kora újkori filozófusoknak az elme státuszára vonatkozó elképzeléseiről átfogó képet nyújtson, másfelől arra, hogy ezt a legújabb filozófiatörténeti kutatások eredményeinek ismeretében tegye. Ebben az értelemben a könyv azt a – szerző korábbi könyvének „Befejezés” fejezetében bejelentett³ – „kontextualista” filozófiatörténeti programot követi, amelynek alkalmazását a kora újkor kutatásában – mint azt Schmal maga is írja a bevezetőjében (17, 5. lábjegyzet) – Boros Gábor már régóta szorgalmazza.⁴

Ez a filozófiatörténeti megközelítés igyekszik elvonatkoztatni a kortárs „céhes meggyőződéseinktől”,⁵ és megpróbálja a filozófiát annak a kora újkori gazdag kulturális szövetnek a részeként láttatni, amelyből azt a filozófiai tartalom sérülése nélkül nem lehet kiszabdalni. Ennek egyik következménye, hogy a ha-

¹ Schmal Dániel: *Az elme filozófiája a kora újkorban. A test–lélek probléma*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2015, 302. oldal.

² A szövegben zárójelben szereplő számok a könyv oldalszámaira utalnak.

³ Schmal Dániel: *A kezdet nélküli kezdet. Descartes és a kartezianizmus problémája*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2012, 278.

⁴ Lásd: Boros Gábor: „A filozófia hosszú 17. századai (módszertani megfontolások)”. In: Takó Ferenc – Tóth Olivér István (szerk.): *...de van benne rendszer. Tanulmányok az Eötvös Collegium 15 éves Filozófia műhelyének tiszteletére*. Budapest, Eötvös Collegium, Filozófia Műhely, 2012, 2–22.

⁵ Schmal, I.m. 278.

gyománosan filozófiainak tekintett szövegeknek olyan rétegeit is forrásként kezeli, amelyeket amúgy eszmetörténetileg érdekesnek, de filozófiatörténetileg érdekteleneknek tekintenénk, és az sem elhanyagolható szempont, hogy a kora újkori kultúra majd minden jelenségét forrásként lehet számításba venni, amennyiben ezekben filozófiával kapcsolatos állásfoglalások találhatók. Egy ilyesféle szempont érvényesítése azzal jár, hogy a források bősége átláthatatlanná válik, amely a ránk hagyományozott – a kora újkori filozófiát valamiféle fejlődéstörténetbe ágyazó – narratívákat is destabilizálja. Schmal megfogalmazásában ez a filozófiatörténeti módszer

nem egy fősodorhoz viszonyítva helyezi el a többi áramlatot, hanem – megszabadulva az egy irányba hömpölygő folyó rögeszméjétől – állóvizet ábrázol. Vagy talán olyan formációt, amelynek vízrajzát egymásra sokféleképpen ható, gyengébb és erősebb áramlások teszik mozgalmassá. Változik a táj, változik az uszadékfák egymáshoz mért helyzete, az az érzésünk lehet tehát, mintha haladna valamerre a folyam, ám viszonyítási pont híján azt sem tudjuk megmondani, hogy ezt egy irányba teszi-e. (245)

Így pedig nagyban a filozófiatörténész *választásától* függ, hogy a forrásbőségéből melyik forráscsoportokat vonja be a vizsgálódás körébe (17).

A könyv alapvetően két nagyon eltérő igényű, felépítésű és kidolgozottságú részből áll. Az első négy fejezet szoros tematikus egységet alkot. Schmal a bevezetőben is bejelentett álláspontja szerint (14) a kora újkori filozófiában a test egy új, mechanisztikus fogalmának megjelenése miatt léptek fel a gondolkodók új elmefilozófiai megközelítésekkel. Az első fejezet azt mutatja be, hogy a mechanikus-korpuszkuális filozófia megjelenése milyen változásokat hozott létre mind a természettudományokban, mind az elmefilozófiában. A második fejezet jórészt azzal foglalkozik, hogy ez a felfogás hogyan kényszerítette ki a hagyományos hülémorfikus kép átalakulását szubsztanciadualizmussá. A harmadik fejezetben pedig arról van szó, hogy a dualizmus inherens filozófiai nehézségei hogyan vezettek a materialista monizmus, majd – a negyedik fejezetben bemutatott módon – a neutrális monizmus, idealizmus és fenomenalizmus kidolgozásához.

Nem véletlen, hogy nem emeltem ki neveket ebben a rövid összefoglalóban, hiszen a könyv – programjához illeszkedő módon – egyik nagy erénye, hogy

igyekszik túllépni a kora újkori filozófia „kanonikus hatosán” (Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume) és a „hézagmentes filozófiatörténet”⁶ ideáljához illeszkedve kevésbé ismert szerzőket is tárgyal – Mary Astell, Robert Boyle, Samuel Clarke, Anthony Collins, Gassendi, Malebranche és Regius –, ezzel is mutatva, hogy a kora újkori filozófia története sokszínűbb annál, semmint hogy adekvát módon megjeleníthető legyen hat szerző vitájaként. Ennek ellenére ezeket a fejezeteket azért mégis csak a „kanonikus hatos” nézeteinek részletes, és kontextualizált bemutatása strukturálja, amely nézeteket Schmal ráadásul egy egyértelmű áramlat részeként írja le. Test és elme viszonyának szubsztanciadualista felfogását a mechanizált természettudomány következményének tekinti, a további megoldásokat pedig ezen megoldás elégtelenségeire adott megoldási kísérletekként ábrázolja.

Ez a négy fejezet tulajdonképpen úgy működik, mint egy „könyv a könyvben”: problémafelvetése világos, a gondolatmenete jól követhető, állásfoglalásai a tárgyalt probléma roppant komplexitása ellenére kristálytiszták, a vizsgált szerzők és szövegek kiválasztásának szempontja világos és indokolt. Vitán felül áll, hogy az e lapokon bemutatott gondolatok nemcsak a magyar filozófiatörténetírás élvonalába tartoznak, hanem nemzetközi szinten is magas nívót képviselnek.

Ez azonban korántsem jelenti, hogy a könyv e fejezeteivel kapcsolatban ne lennének fenntartásaim. Ismert anekdota, hogy miután Jonathan Bennett kora újkori filozófiát összefoglaló történeti munkája megjelent,⁷ a legkülönbözőbb filozófusok specialistái egyöntetűen állították, hogy egészen kitűnő munkáról van szó, csak éppen az ő kutatási területüket tárgyaló fejezet van tele félreértésekkel és pontatlanságokkal. Mi tagadás, talán ugyanezt a hibát követem el,

⁶ A kifejezés Peter Adamson programadó broadcastjára utal (<https://www.historyof-philosophy.net>, utolsó elérés: 2018. január 19.), amelynek egyes részei immár könyv formájában is olvashatók: Peter Adamson: *Classical Philosophy. A history of philosophy without any gaps*. Volume 1. New York, Oxford University Press, 2014; Peter Adamson: *Philosophy in the Hellenistic & Roman Worlds. A history of philosophy without any gaps*. Volume 2. New York, Oxford University Press, 2015; Peter Adamson: *Philosophy in the Islamic World. A history of philosophy without any gaps*. Volume 3. New York, Oxford University Press, 2016.

⁷ Jonathan Bennett: *Learning From Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*. Oxford, Clarendon Press, 2001.

mikor a következőkben elsősorban a Spinoza-fejezettel kapcsolatos kritikai megjegyzéseimet ismertetem.

Fő kritikai észrevételem, hogy a szerző adós marad annak bemutatásával, hogy Spinoza metafizikájában pontosan milyen viszony áll fenn az egyes attribútumok és a szubsztancia között, azaz annak a kimutatásával, hogy az attribútumok ugyanazt az isteni lényeket fejezi ki különbözőképpen. Ennek hiányában hiába rögzíti Schmal, hogy Spinoza szubsztanciamonista és tulajdonságdualista, amennyiben a fizikai és a mentális állapotok ugyanazon szubsztancia – vagy realitás – eltérő aspektusait alkotják (84), mégis, motiválatlan marad, hogy mi kapcsolja össze ezeket az aspektusokat, azaz miért igaz az, hogy minden kiterjed modulusnak megfelel egy gondolkodó modulus, és hogy egy-egy attribútum modulusai között fennálló összefüggés miért párhuzamos. Hiszen önmagában elképzelhető lenne egy olyan szubsztanciamonista és tulajdonságdualista rendszer, ahol a kiterjedés és gondolkodás modulusai egymástól függetlenül változhatnak. Ellenvetésem nem pusztá kukacoskodás, hiszen Spinozának számos olyan értelmezése létezik, amely tagadja, hogy egy-az-egyben megfelelés lenne a kiterjedés és a gondolkodás modulusai között: akár azért, mert a gondolkodás attribútuma „gazdagabb” (lévén, hogy a gondolkodás attribútuma minden további attribútumot reprezentál, míg a további attribútumok csak a gondolkodással állnak reprezentációs viszonyban),⁸ akár azért, mert tagadják, hogy Spinoza ne engedte volna meg, hogy az elme önterápiája révén fizikai változás nélkül is megváltozzon.⁹ Ugyanezen a ponton talán lehetett volna utalni arra az értelmezési problémára is, hogy nem magától értetődő: amikor Spinoza végtelen sok attribútumról beszél, akkor a végtelen sok nem jelentheti-e az összes lehetségest, azaz szám szerint kettőt.¹⁰ Továbbá, bár a szerző interpretációjával konzisztens azon megállapítása, hogy Spinoza szerint nincsenek tisztán értelmi ideák, az azonban a legkevésbé sem világos hogy ez miképp hozható összhangba Spinozának az elme örök részéről szóló kijelentéseivel.¹¹

⁸ Pl. Yitzhak Y. Melamed: *Spinoza's Metaphysics. Substance and Thought*. New York, Oxford University Press, 2013.

⁹ Pl. Ursula Renz: *Die Erklärbarkeit der Erfahrung. Realismus und Subjektivität in Spinozas Theorie des menschlichen Geistes*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2010.

¹⁰ Lásd Jonathan Bennett: *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis, Hackett Publishing, 1984, 75–80.

¹¹ Az ezeket a kijelentéseket tisztán értelmi ideaként értelmező megoldásokhoz lásd pl. Boros Gábor: *Spinoza és a filozófiai etika problémája*. Budapest, Atlantisz, 1997; Don

Nem tartom szerencsés választásnak azt sem, hogy Schmal a pusztá idea és a tudatos tapasztalat alanyaként értett elme közti különbséget az elmék – és így a nekik megfelelő testek – komplexitása különbségeként definiálja (87). Ez ugyanis – bár kétségtelen, hogy a tudatossággal és nem az elme természetével kapcsolatban – egy olyan álláspont, amelyet sokan képviseltek egykor a Spinoza-szakirodalomban,¹² azonban mára konkluzívan megcáfolták.¹³ Nemcsak arról van szó, hogy ez az elképzelés nehezen egyeztethető össze Spinoza karteziánus gyökereivel – hiszen Spinoza Descartes-tól átvett példái a tudatosság és az elmével rendelkezés egy mindent-vagy-semmit elméletét látszanak feltételezni –, hanem arról is, hogy inkohereus, mivel Spinoza nem tesz kategoriális különbséget elmék és ideák között. Vagyis amennyiben az egyes elméket – amelyek nem mások, mint az egyes testek ideái – az tünteti ki, hogy rendkívül komplex a tárgyuk, akkor egyfelől kénytelenek vagyunk egy világlelket feltételezni – hiszen az egész kiterjedt létezés egyetlen végtelenül komplex, de Istentől kategoriálisan különböző individuumot alkot, amely tehát triviálisan lényegesen komplexebb, mint az elmével rendelkező emberi test –, másfelől vagy tagadnunk kell a laikusok által elmével bírónak tekintett egyszerűbb állatok mentális tapasztalatát, vagy hasonló tapasztalatot kell tulajdonítanunk az emberi test összetettebb szerveinek. Ezek egyike sem látszik Spinoza filozófiájának egyes alapállításaival összeegyeztethetőnek.¹⁴

Garrett: „Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind That Is Eternal”. In Olli Koistinen (szerk.): *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. New York, Cambridge University Press, 2009, 284–302; Tad M. Schmaltz: „Spinoza on Eternity and Duration – The 1663 Connection”. In: Yitzhak Melamed (szerk.): *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*. New York, Oxford University Press, 2015, 205–20.

¹² Pl. Steven Nadler: „Spinoza and Consciousness”. *Mind*. 2008, 117, 467, 575–601; Don Garrett: „Representation and consciousness in Spinoza's naturalistic theory of the imagination”. In Charlie Huenemann (szerk.): *Interpreting Spinoza. Critical Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 4–25; Andrea Sangiacomo: „Adequate knowledge and bodily complexity in Spinoza's account of consciousness”. *Methodos*. 2011. 6, 11, 77–104.

¹³ Michael LeBuffe: „Theories about Consciousness in Spinoza's *Ethics*”. *Philosophical Review*. 2010. 119, 4, 531–563.

¹⁴ Ezen szcenáriók cáfolatához ld. Renz, I.m.; Ursula Renz: „Finite Subjects in the *Ethics*”. In: Michael Della Rocca (szerk.): *The Oxford Handbook of Spinoza*. New York, Oxford University Press, 2015, 204–19; Ursula Renz: „The definition of the human mind and the numerical difference between subjects (2P11-2P13S)”. In: Michael

Szintén félrevezetőnek érzem azt, ahogyan Schmal Spinoza szubsztancia-monizmusában a *natura naturans* és *natura naturata* különbségét hangsúlyozva arra a meglátásra jut, hogy a *Deus sive natura* kifejezésben az „avagy” nem azonosságot jelöl, hanem a véges és végtelen okok „radikális” különbségét fejezi ki (90). A végtelen okok problémájának a végtelen moduszok problémájáról való leválasztása meglehetősen kétséges kimenetelű vállalkozásnak tűnik,¹⁵ ráadásul ismertek azok az értelmezések, amelyek szerint a véges és a végtelen oksági lánc valójában nem választható el ilyen formán egymástól.¹⁶ Továbbá azt sem látom át, hogy Schmal ebben az esetben hogyan tud elszámolni azokkal a szöveghe-lyekkel, ahol Spinoza a véges moduszokra úgy hivatkozik, mint „Isten, ameny-nyiben...” (pl. E2p11c). Itt a szerző ráadásul a korban megfogalmazotthoz képest fordítva teszi fel a kérdést. A kérdés ugyanis szerinte az, hogy mi a vi-szony a végtelen és a tőle radikálisan különböző végesség között. Holott Bayle óta a kérdést sokkal inkább úgy szokás föltenni, hogyan lehetséges egyáltalán az, hogy a végtelentől bármi különböző valódi létezéssel bírjon?¹⁷

Az itt megfogalmazott ellenvetéseket kiváltó nézetek nyilvánvalóan zavarják azokat, akik Spinoza filozófiájába mélyebben beleásták magukat, azonban – mint azt a fentebb idézett anekdota illusztrálni hivatott – nem biztos, hogy másoknak is gondot okoz, és talán egy ilyen terjedelmű könyvtől nem is várha-tó el, hogy a Spinoza-kutatás minden kérdésében naprakészen foglaljon állást.

Hampe – Ursula Renz – Robert Schnepf (szerk.): *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary*. Leiden, Brill, 2011, 99–118.

¹⁵ A szerző a 90. oldal elején bejelenti, hogy a végtelen moduszok problémáját nem említi, miközben éppen a véges és végtelen okok megkülönböztetésének közepén tart, ahol – a 89. oldalon explicite hivatkozott módon – végtelen okokon a végtelen modu-zsok között fennálló létrejövési viszonyt érti.

¹⁶ Pl. Don Garrett: „Spinoza's Necessitarianism”. In Yirmiyahu Yovel (szerk.): *God and Nature. Spinoza's Metaphysics*. Leiden – New York – Kobenhavn – Köln, Brill, 1991, 191–218.

¹⁷ Pierre Bayle: *Dictionnaire historique et critique...* Rotterdam, R. Leers, 1697, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50432q> (utolsó letöltés: 2018. január 19.); Friedrich Henrich Jakobi: „Über die Lehre des Spinoza”. In: Briefen an Herrn Moses Mendelssohn. Beilagen zu den Briefen über die Lehre des Spinoza. Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings. *Werke* 4. 1–2. Darms-tadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968; G.W.F. Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. Ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1977; Michael Della Rocca: *Spinoza*. New York, Routledge, 2008.

A könyv második fele négy, egymáshoz lazán kapcsolódó fejezetből áll. Az ötödik fejezet a vitalizmust hivatott bemutatni, a hatodik fejezet azt tárgyalja, hogy a kora újkorban miként változtak az elme és a biológiai életfunkció viszonyáról alkotott elméletek, majd a hetedik és nyolcadik fejezet a szerző korábbi könyvének egy-egy fejezetét kibővítve test és elme egységéről, illetve test és elme interakciójáról alkotott elképzeléseket vizsgálja. A könyv e fejezeteit is a bemutatott szerzők sokfélesége és – számomra legalábbis mindenképpen – üdítő újszerűsége jellemzi: Schmal tárgyalja Giovanni Alfonso Borelli, Charles Bonnet, Lady Cavendish, George Cheyne, Anne Conway, Géraud de Cordemoy, Cudworth, Antoine Dilly, de la Forge, Francis Glisson, Mapertuis, Henry More, Ignace-Gaston Pardies, Julius Caesar Scaliger, Georg Ernst Stahl, René-Joseph Tournemie és Thomas Willis tanait. Azért is érdemes ezt a közel sem kimerítő listát ilyen hosszan sorolni, hogy világossá váljék: a nem kanonikus szerzők beemelése Schmal részéről nem lózung, hanem megvalósított program, továbbá, hogy a szerző tényleg egymás mellett kezeli a mai értelemben vett filozófusokat a kora újkori kultúra más képviselőivel.

Érdemes kiemelni, hogy a szerző abban is követi a nemzetközi trendeket, hogy a női filozófusok tárgyalását magától értetődőnek tekint. Ugyanakkor talán Lady Cavendish filozófiájáról alkotott ítélete kissé nagyvonalú, miszerint – állapítja meg a szerző Long és Sedley a hellenisztikus filozófusokról szóló munkáját idézve – filozófiája inkább fantáziadús, ám kevésbé alkalmas egy (természet)tudományos program művelésére (127). Ennek megértésében segítette volna az olvasót, ha a szerző ismertette volna Cavendish – Schmal által nyilvánvalóan jól ismert – vaskos tudományfilozófiai munkáját is.¹⁸

E részek – ellentétben a korábban bemutatott négy fejezettel – strukturálisan kevésbé egységesek, problémafelvetésük indítéka nem mindig követhető, a tárgyalt szerzők és művek kiválasztása pedig olykor esetlegesnek tűnik. Ezek a különbségek talán leginkább abból a megközelítésbeli sajátosságból fakadnak, hogy míg az első négy fejezet nagyon világos koncepcióval mutatta be a tárgyalt álláspontokat, és mintegy logikus, egymásra felelő mozzanatokként értékelte a különböző munkákat, addig ezekben a fejezetekben álláspontok enciklopédiaszerű felsorolását kapjuk anélkül, hogy világos lenne, hogy az egyes szerzők milyen viszonyban álltak egymással, és elméleteik milyen módon álltak párbeszédben a többi bemutatott elmélettel. Nyilvánvaló, hogy ez a különbség rész-

¹⁸ Margaret Cavendish: *Observations upon Experimental Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

ben abból is fakad, hogy – bár az első négy fejezet is igyekszik nem kanonikus szerzők felé nyitni – a „kanonikus hatos” nézetei alapvetően mégis előtérben maradnak.

Példaként a 7. fejezet 3. alfejezetét emelném ki. Ennek általános bevezetője visszautal a korábbiakra és Descartes filozófiájának egyes belső problémáit tárgyalja (193). Majd a 7.3.1 „Az egységes okság elmélete” című szakasz elején a szerző a következő kijelentést teszi:

Az egyik lehetséges egységfogalom alapja a test és az elme között fennálló szoros oksági kapcsolat. Az erre vonatkozó elméletet Descartes első kommentátorai, Louis de la Forge (1632–1666), Géraud de Cordemoy (1626–1684), Arnold Geulincx (1624–1669) és Johannes Clauberg (1622–1665) dolgozták ki. (194)

Az olvasó ezek után talán joggal várná, hogy a szakasz a fent említett négy szerző munkássága alapján fogja az egység oksági elméletét tárgyalni. Ezzel szemben – egy, a szöveghez csak lazán kapcsolódó, Regisről szóló betoldást leszámítva – valójában La Forge elméletét mutatja be, miközben egy helyen ismét kijelenti, hogy „Clauberg, Cordemoy és Malebranche magyarázata ugyanebbe az irányba mutat” (194). Kissé váratlan, hogy Geulincx a listából indoklás nélkül eltűnik (egyébként Schmal az egész főfejezetben sehol máshol nem említi Geulincxet), és helyét Malebranche veszi át, akiről az olvasó a bevezető nyomán (16) azt gondolná, hogy mégis csak jelentősebb szerző annál, semhogy egy alszakasz közepén lopóddzon be a gondolatmenetbe. Ehhez képest szintén előre nem látható fordulat, hogy Clauberg a következő, 7.3.2 „Conjunctio vagy commercium?” című szakasz főszereplője. Az anyag ilyenén módon történő felosztása meglehetősen nehezen követhetővé teszi a gondolatmenetet.

A könyv két része között oly szembevető a különbség, hogy az alapján valószínűleg nem szentségtörés azt feltételezni, hogy a két rész eltérő keletkezéstörténettel rendelkezik. Mélylélektani bűvarkodás nélkül is adódik a feltevés, hogy a szerző az első négy fejezet megírása után időzavarba került, és az utolsó négy fejezeten belüli koncepciót nem sikerült kellő mélységben átgondolnia. Ennél azonban azt gondolom, hogy egy mélyebb, konceptuális probléma húzódik meg a háttérben. A könyv két része ugyanis mintegy a bevezetőben bejelentett filozófiatörténeti program két aspektusát képviseli.

Az első négy fejezetet olvasva joggal merül fel az olvasóban, hogy az uszadékfákról tett drámai bejelentés végső soron csak nagyban, a kontextus egészére vonatkoztatva értelmezhető: a kora újkori elmefilozófia mintha egy egészen világos sodrást alkotna, a tárgyalt álláspontok egymáshoz viszonyított helyzete és elmozdulása tisztán kivehető lenne, még ha nem is tisztázott a kérdés, hogy ez a világosan körvonalazott sodrás a filozófiatörténet további korszakaihoz és áramlataihoz képest miféle elmozdulást – fejlődést, hanyatlást esetleg hangsúlyeltolódást – képvisel.

Ezzel szemben a második négy fejezetet olvasva az uszadékfák hasonlata még optimistának is tűnik, hiszen a fejezetek egymáshoz való viszonya alapján úgy tűnik, hogy a mozgások közti viszonyok nem követhetők – vagy talán nem is állnak viszonyban egymással. Az uszadékfák hasonlatát használva: nem tudjuk megítélni, hogy az uszadékfák egymáshoz közelednek, vagy éppen távolodnak, pusztán a koordináta rendszert, és ezért jelentésüket veszített változások, hangsúlyeltolódások regisztrálhatók.

Egy filozófiatörténetből kölcsönzött hasonlattal élve olyan, mintha az utolsó négy fejezet képviselné azt a kaotikus dionüszoszi kardalt, amely a filozófiatörténet mély és eredendő értelmetlenségét ábrázolja, és amely annak a lehetőség-feltételét alkotja, hogy az első négy fejezet apollói párbeszéde világos és érthető összefüggéseivel létrejöhessen. Azaz mintha az utolsó négy fejezet azt mutatná be, ami a bevezetőben ismertetett „kontextualista” filozófiatörténeti program negatív oldala: a narratívák destabilizálása és e narratívák hiányában az egyes szerzők esetleges „jelentősége” a filozófia történetében. Ezzel szemben az első négy fejezet mintha a program pozitív oldalát mutatná be, azaz hogy egy „kontextualista” filozófiatörténeten belül is lehet egyértelműen körvonalazott nagy elbeszéléseket megfogalmazni, ha azt a háttérben felvonuló, az elbeszélésből kimaradó szereplők bemutatása ellenpontozza.

Összességében tehát egy roppant izgalmas művel van dolgunk, amely azonban több szempontból is inkább egy szellemi út egy darabjának, egy nagyobb ívű munka egyik fázisnak tűnik, mintsem kiforrott kész műnek. Miközben a könyv első fele világszínvonalú filozófiatörténeti összefoglalót nyújt, a könyv második felének kidolgozottsága nagy kívánnivalót maga után. Azonban ezen túlmenően is úgy tűnik, mintha két, egymással összeegyeztethetetlen filozófiatörténeti koncepció is jelen lenne a könyvben: az első fejezetek mintha mégis csak egy olyan nagy elbeszélést látszanának nyújtani, amelynek lehetőségét az előszó és a későbbi fejezetek tagadni látszanak. Azonban ez egyáltalán nem von

le a könyv értékéből, inkább egy olyan izgalmas szellemi feszültségre irányítja rá a figyelmet, amely további diszkussziót érdemel, és bizonyára jövőbeli kutatások tárgya lesz.

Véber Virág:

Burjánzó implicit előítéleteink

Michael Brownstein – Jennifer Saul (szerk.): *Implicit Bias and Philosophy vol. 1.: Metaphysics and Epistemology*¹

Michael Brownstein – Jennifer Saul (szerk.): *Implicit Bias and Philosophy vol. 2.: Moral Responsibility, Structural Injustice, and Ethics*²

Bizonyos szempontból a legtöbben kicsit idealisták vagyunk: küzdünk a megkülönböztetés minden formája ellen, mintha az valami rajtunk kívül álló, a társadalom „sötét oldalán” zajló dolog lenne – és közben észre sem vesszük, hogy néha mi is a nem kívánatos oldalon állunk: elvárjuk másoktól, hogy ne legyenek előítéletesek, miközben mi magunk is gyakran azok vagyunk. Már szinte paradoxonnak tűnhet, hogy egyszerre harcolunk a diszkrimináció ellen, és életben is tartjuk. Michael Brownstein és Jennifer Saul, *Implicit Bias and Philosophy* címmel 2016-ban jelentetett meg egy két kötetes antológiát, amelyben több szerző világít rá az implicit előítéleteket övező komplex problémákra. Az implicit előítéletek legfőbb jellemzője, hogy anélkül befolyásolnak minket, hogy ennek tudatában lennénk – sőt, hiába utasítjuk el nyilvánosan azokat az ítéleteket, amelyeket magukban hordoznak, a felszín alatt továbbra is bennünk dolgoznak.

Az első kötet – *Implicit Bias and Philosophy vol. 1.: Metaphysics and Epistemology* – az implicit attitűdök rövid bemutatásával kezdődik, amely magába foglalja az implicit attitűdökkel kapcsolatos kutatásokat, és azok különböző mérési módszereit, köztük a jól ismert implicit asszociációs tesztet (IAT). A kötet fejezetei olyan kérdésekre keresik a válaszokat, mint mi jellemzi az implicit előítéleteket? Milyen az implicit előítéletek szerkezete, és hogyan illeszked-

¹ Michael Brownstein – Jennifer Saul [szerk.]: *Implicit bias and philosophy vol. 1.: Metaphysics and epistemology*. New York, Oxford University Press, 2016. továbbiakban: 1. köt.

² Michael Brownstein – Jennifer Saul [szerk.]: *Implicit bias and philosophy vol. 2.: Moral responsibility, structural injustice, and ethics*. New York, Oxford University Press, 2016. továbbiakban: 2. köt.

nek az elme rendszerébe? Mentális állapotok-e az implicit előítéletek? Milyen mechanizmusok jelentik az implicit előítéletek és a sztereotípiák alapját?

A második kötet – *Implicit Bias and Philosophy vol. 2.: Moral Responsibility, Structural Injustice, and Ethics* – morál- és politikai filozófiai kérdéseket vizsgál. A kötet egyes szerzői az implicit előítéletekért viselt morális felelősség kérdését tárgyalják, míg mások a társadalmilag elnyomott csoportokat érő strukturális igazságtalanságok természetéről és hatásairól írnak; továbbá érdekes tanulmányokat olvashatunk arról, hogy hogyan kellene erősebb ágensekké válnunk, akik képesek befolyásolni az implicit előítéleteket, illetve hogyan kellene a diszkriminációs törvénynek kezelnie az implicit előítéleteket.

A két kötet jól kiegészíti egymást; az implicit előítéletek természetéről szóló metafizikai fejtegetések elvezetnek minket az alkalmazott etika gyakorlatiasabb világába. Mindkét művet a Sheffield-i Egyetemen tartott workshop-ok³ anyagaiból állították össze, amelyeken javarészt filozófusok és pszichológusok vettek részt.

Mára jelentős empirikus szakirodalommal rendelkezünk ahhoz, hogy kijelenthessük: a legtöbb ember – gyakran a tudatosan vállalt hitük, értékeik és attitűdjeik ellenére – implicit előítéletekkel rendelkezik, és ezek az előítéletek befolyásolják a viselkedésüket. Például, az implicit faji előítéletek azt feltételezik, hogy az emberek többsége kedvezőbb értékelést ad a sztereotipikusan fehér nevekkal rendelkező (pl. Emily, Greg) pályázóknak, mint sztereotipikusan fekete nevekkal rendelkezőknek (pl. Jamal, Lakisha), még ha azonos képességekkel, végzettséggel rendelkeznek is.⁴ Az embereknek gyakran vannak olyan gondolataik és érzéseik, amelyekről nem számolnak be szóban, és amelyekről nem egyáltalán nem is tudnak. Az implicit előítéletek „felfedezése” azonban nem újdonság; az viszont igen, hogy tudományosan mérhetővé váltak. A mérési technikákban bekövetkezett változásoknak köszönhetően a korábban említett IAT vált az implicit előítéletek detektálásának elsődleges eszközévé.⁵ Az IAT anélkül méri az emberek attitűdjét, hogy közvetlenül megkérdezné őket arról, "mit gondolsz a XY-ról?". Többféle teszt típust ölel fel a program: a teljesség

³ 2011 és 2012 között. 1. köt. 3.

⁴ Lásd: Marianne Bertrand – Sendhil Mullainathan: „Are Emily and Greg More Employable than Lakisha and Jamal? A Field Experiment on Labor Market Discrimination”, *The American Economic Review* 2004, Vol. 94, No. 4, 991-1013.

⁵ A teszt kitölthető már magyar nyelven is: <https://implicit.harvard.edu/implicit/hungary/> Letöltve: 2017. 12. 29.

igénye nélkül lehet szexuális irányultság, bőrszín, rassz, súly és kor szerint mérni az előítéletes viselkedést. A tesztek arra épülnek, hogy felvillanó képek és tulajdonságok alapján kell minél gyorsabb választ adnunk, így próbálja elérni, hogy az első benyomásunkat tükrözzék az eredmények; továbbá figyeli azt is, hogy mennyire gyorsan válaszol a tesztalany.

A tanulmányok értelmezéséhez fontos kiemelni még Claude Steele pszichológiai kísérletét, amelyben a sztereotípiá-fenyegetettséget (*stereotype threat*) vizsgálja.⁶ A vizsgálat során egy sztereotipizált csoport tagjainak olyan feladatot kellett végrehajtaniuk, amelyben a sztereotípiá szerint a csoport tagjai alulteljesítenek; például a szőke nőknek meg kellett oldani egy logikai fejtörőt. A kísérlet eredménye az lett, hogy azok teljesítettek gyengébben, akik kaptak valamilyen megjegyzést a csoportjukra vonatkozó előítéllettel kapcsolatban; azok pedig, akiket a kísérlet során nem ért előítélet, jobban megoldották a feladatot.

A *Metaphysics and Epistemology* kötetben Ron Mallon foglalkozik kiemelten a sztereotípiá fenyegetettség kérdésével: azzal érvel, hogy a sztereotípiá fenyegetettség által érintett magatartásformákat úgy kell értelmezni, mint szándékos, stratégiai válaszokat a társadalmi körülményekre. A szerző célja a sztereotípiá fenyegetettség olyan magyarázata, amely nem úgy kezeli a sztereotípiá fenyegetettséget, mint ami teljes mértékben figyelmen kívül hagyja a hinni, és vágyakozásra képes ágenst; véleménye szerint a sztereotípiá fenyegetettségre úgy kellene tekintenünk, mint ami megmutatja, hogy a társadalmilag fenyegető szituációkban hogyan viselkednek a racionális cselekvők. Stacey Goguen, *Stereotype Threat, Epistemic Injustice, and Rationality* című írásában szembefordul Mallon állításával: a sztereotípiá fenyegetettség egyfajta episztemikus igazságtalansághoz vezethet, mivel éppen az ember saját státuszát kérdőjelezheti meg, mint racionális és megbízható megismerő, a tisztességtelen és megbélyegző sztereotípiák miatt. Goguen szerint a sztereotípiá fenyegetettségnek sokkal szélesebb hatásköre van, mint azt a kutatók általában gondolják; károsítja és torzítja az egyén magabiztosságát, kétségbe vonja az emberek a saját racionalitásukba, vagy az emberiségbe vetett hitét.

A sztereotípiá fenyegetettség egy sor elméleti kérdést is felvet, amelyre több írás is reflektál a kötetben: Keith Frankish és Bryce Huebner az implicit előíté-

⁶ Claude Steele – Joshua Aronson: „Stereotype Threat and the Intellectual Test Performance of African Americans”, *Journal of Personality and Social Psychology* 1995, Vol. 69. No. 5, 797-811.

letek mechanizmusait vizsgálják. Frankish írásában nagy szerepet kap a kettős folyamat (*dual-process*) elmélet: eszerint az elme két adatfolyamfeldolgozási folyamatot foglal magában: egyrészt a gyors, automatikus, tudattalan, asszociatív (1. típusú) folyamatokat, ami nem veszi igénybe az emlékezést; másrészt a pedig lassú, irányított, tudatos (2. típusú) folyamatok, amelynek memória rendszere képes tanulásra. Frankish a kettős folyamat elmélet „erős” formája ellen érvel, amely szerint minden rendszer egységes, független – ehelyett azt javasolja, hogy valójában kétféle kognitív folyamat létezik, de ezek nem teljesen függetlenek egymástól. Azt állítja, hogy az implicit előítéletek 1. típusú ítéleteket képviselnek, majd megvizsgálja azokat a feltételeket, amelyek mellett az előítéletmentes 2. típusú ítéletek felülbírálnak az 1. típusú ítéleteket. Ahhoz, hogy ez bekövetkezzen, „metakognitív motiváció” szükséges: az ágensnek rendelkeznie kell egy 1. típusú vágygal, hogy amivel részt tud venni a 2. típusú érvelésben, és ez a vágy felülírja magát az előítéletet. Huebner pedig elutasítja azt az elképzelést, hogy az implicit előítéleteket kizárólag asszociatív mechanizmusok hozzák létre. Ehelyett kidolgoz egy modellt arról, hogy az asszociatív és következtetési (*inferential*) rendszerek hogyan irányítják a viselkedést azokban az esetekben, amikor az implicit előítéletek működésbe lépnek. Huebner a cselekvés-létrehozás (*action-generation*) három elemű modellje mellett érvel, amely magában foglalja (1) a pavlov-i rendszerek párhuzamos működését, amelyek reflexszerűen kiváltják a megközelítési/elkerülési magatartást, (2) az asszociatív „modellmentes” rendszereket, amelyek értékeket rendelnek a cselekedetekhez a korábbi cselekvés következmények alapján, és (3) a „modell alapú” következtetési rendszereket, amelyek a jövőbeli cselekvések lehetséges kimenetelét jelzik, és értékeket rendelnek a cselekedet-következmény párokhoz. Huebner bemutatja, hogy hogyan működik együtt az cselekvés-létrehozó rendszerek párhuzamos működése az implicit előítéletek kialakításában és fenntartásában.

Jules Holroyd és Joseph Sweetman azokat a jelenségeket vizsgálják, amelyek az implicit előítélet kategóriájába tartoznak. Elutasítják David Amodio és munkatársai nézetét, mely szerint alapvetően kétféle implicit asszociáció van: az implicit szemantikus asszociációk és az implicit affektív (vagy értékelő) asszociációk. A legfrissebb adatok széles körére támaszkodva a szerzőpárossal érvel, hogy vannak különböző implicit asszociációk, amelyek lényegesen eltérő jellemzőkkel bírnak, ezért több figyelmet kellene fordítani az implicit előítéletek heterogenitására, s ezzel eredményesebb lehetne a következményeikkel szembeni harc. Edouard Marchery írása talán a legradikálisabb metafizikai álláspontot

képviseli a kötetben: azt állítja, hogy az implicit attitűdök nem mentális állapotok, hanem jellemvonások, diszpozíciók. Machery szerint ezzel az implicit attitűdök több rejtélyes tulajdonságát megmagyarázhatjuk, beleértve a mért implicit attitűdök változatosságát.

Louise M. Anthony egy reflexióval került be az antológiába: Jennifer Saul 2013-ban megjelent *Scepticism and Implicit Bias*⁷ című cikkéhez fűz megjegyzéseket, melyben Saul arra világít rá, hogy az implicit előítéletek a szkepticizmus egy új formáját alkották meg. Anthony szerint ez a saul-i szkepticizmus (ahogyan ő nevezi) sokkal destruktívabb, mint a hagyományos szkepticizmus: Saul szerint az alapján, amit eddig az implicit előítéletekről tudunk, nem indokolt hinnünk abban, amiben eddig hittünk, és valószínűnek tűnik, hogy az eddigi hiteink ebben a témában hamisak. Anthony szerint a saul-i szkepticizmus inkább gyakorlati, mint spekulatív: nem pusztán az ítéleteink igazolását kérdőjelezi meg, hanem inkább pozitív okot ad arra, hogy azt higgyük, bizonyos ítéleteink igazolatlanok (*unjustified*).

Az elméleti síkról a kötet ügyesen átvezeti az olvasót a gyakorlatiasabb kérdésekhez: Alex Madva, *Virtue, Social Knowledge, and Implicit Bias* című írásában arra fókuszál, hogy az faji és nemi alapon elszenvedett sérelmek és egyenlőtlenségek nagymértékben függenek a társadalmi-intézményi erőktől, és intézményi változások szükségesek a károk orvoslására. De az intézmények szabályokból és törvényből vannak megalkotva, plusz emberekből, hiszen ők tartják fent; ha tartós változást akarunk elérni, meg kell értenünk azokat az emberek szerepét a sérelem okozásában, s éppen ezért Madva az egyének szerepére koncentrálna.

A kötetben hangsúlyos szerepet kapnak a nemi megkülönböztetésen alapuló előítéletekkel kapcsolatos írások. Catherine Hundleby az előítéletek egy kevésbé elismert aspektusával foglalkozik: a status quo előítéletekkel. Eszerint a férfi sztereotípiák általában pozitívabbnak bizonyultak, mint a nőket érintők, és ezek a sztereotípiák megragadják, hogy az emberek hogyan néznek a férfiakra és a nőkre, a fiúkra és a lányokra, és talán arra is, hogy hogyan képzeljük el magunkat. A status quo motiválja az emberek, és a társadalmi csoportok értékelését az aktuális társadalmi hierarchiákkal összhangban, és befolyásolja a tudományos törekvések működését, amit Hundleby az androcentrizmus elemzésén keresztül mutat meg: a norma vagy az értékelés standardja a férfi. Hasonló

⁷ Jennifer Saul: „Scepticism and Implicit Bias”, *Disputatio* 2013, Vol. 5, No. 37, 243-263.

területen mozog Carole J. Lee: írásában a közelmúltban végzett kutatásokat vizsgálja – kiemelten Stephen Ceci és Wendy Williams, *Understanding current causes of woman's underrepresentation in science* című cikkét –, amelyek azt mutatják, hogy a STEM⁸ diszciplínáiban kimutatható a nemek közötti egyenlőtlenség. Lee szerint a nemek közötti egyenlőségre irányuló erőfeszítések finanszírozása továbbra is alapvető fontosságú az adatok elemzése alapján.

Jennifer Saul, Eleanor Miles és Laura Di Bella azt vizsgálják, hogy az explicit és implicit előítéletek hogyan befolyásolják a filozófiát, mint szakmát. Úgy találják, hogy mind a férfi, mind a női filozófusok hajlamosak a filozófusokat a férfiassággal társítani, ráadásul a férfi filozófusok implicit módon teszik ezt. Azonban a női filozófusok egyre növekvő mértékben, szintén implicit módon társítják a filozófiát a nőiséggel. Ezek az eredmények fontos következményekkel járnak a nők alulreprezentáltságának leküzdésére a filozófiában: először is, a férfiassággal való implicit kapcsolat talán a férfi filozófusok filozófiájára nézve implicit előítéletek idéz elő, ami azt sugallja, hogy az olyan intézkedések, mint az anonimitás, fontosak lesznek a megvalósításhoz. Másodszor, a nőkben feltárt explicit és implicit előítéletek mintázata azt sugallja, hogy a sztereotípiák fenyegetettség elleni küzdelem kiemelt jelentőséggel bír. A matematikával foglalkozó nők, akik kifejezetten férfias szakmának gondolják a matematikát, de implicit módon társítják a nőiességgel, a leginkább érzékenyek a sztereotípiák fenyegetettséget csökkentő beavatkozásokra. A tanulmányt végig rendkívül impresszív diagramokkal tűzdelték tele a szerzők, amelyek állításaikat igazoló kutatások eredményeit mutatják be.

A Moral Responsibility, Structural Injustice, and Ethics alcímet viselő második kötet hangsúlyos jellemzője – és talán hátránya is egyben –, hogy csak olyan írásokat tartalmaz, amelyekben a szerző az implicit előítéleteinkért és/vagy az implicit előítéletes viselkedésért felelőssé teszi a cselekvőt. A perspektívabővítés helyett, amelyben mindkét oldal érveit-ellenérveit megismerhetnénk, csak arról olvashatunk, hogy miért is kellene pellengérré állítanunk az implicit előítéletekkel rendelkező személyt. Úgy vélem, talán érdekesebb lett volna mindkét tábornak bemutatni, hogy teljesebb képet kaphasson az olvasó a diskurzusról, ez azonban nem valósult meg.

⁸ Science, Technology, Engineering, and Mathematics – Tudomány, Technológia, Gépészet, és Matematika

Az első kötetben kiemelt jelentőségű sztereotípiák fenyegetettség Lawrence Blum írásában is megjelenik: egy kritikával él az egyéni pszichológia széles körű elkötelezettségével szemben, azzal érvelve, hogy a sztereotípiák-fenyegetettséghez való individualista megközelítés csak a strukturális igazságtalanságok elfedésében segít. Anne Jacobson cikke is hasonló elgondolásra épít: a pszichológiai kutatások eredményei alapján nem jó módszer, ha az egyéni előítéletek ellen küzdünk, mert ezzel nem tudjuk megszüntetni a társadalmi egyenlőtlenségeket.

Natalia Washington és Daniel Kelly azzal érvelnek, hogy vannak olyan esetek, amikor az embert felelősségre kell vonni az implicit előítéletek által befolyásolt magatartásformákért, még akkor is, ha az illető nincs tudatában az előítéletnek. A megoldás azonban nem az egyéni előítéletek felszámolása, hanem egy olyan epiztemikus környezet létrehozása, amelyben az erkölcsi felelősség és a kirekesztés szempontjából releváns tudás mindenki számára rendelkezésre áll.

Samantha Brennan írását a mikro-igazságtalanságok jelenségére építi fel: a szerző rengeteg példát hoz, egyet emelnék ki ezek közül. Ha megvizsgáljuk különböző emberek várakozási idejét egy kávézóban, akkor megdöbbentő az eredményt kapunk: a nők átlagosan 20 másodperccel többet várakoznak, mint a férfiak ugyanarra a rendelésre. A hátrányos megkülönböztetés gyakran ilyen apró pillanatokban manifesztálódik csupán. Brennan – követve a többieket a sorban – azt a megoldást javasolja, hogy az egyéni felelősség keresgélése helyett intézményi szinten kellene megoldani a társadalmi egyenlőtlenségeket.

Sie és a Voorst Vader-Bours páros ezen a gondolati síkon mozogva arra hívják fel a figyelmet, hogy az előítéleteket az emberek hozzák létre és tartják fenn. Az előző szerzőkkel ellentétben úgy vélik, a megoldáshoz vezető út mégis az egyénen keresztül vezet: az egyes ember úgy tud segíteni az előítéletek megszüntetésében, ha hozzájárul a megkülönböztetés leküzdésére irányuló kollektív erőfeszítésekhez. Ehhez gyakorlati útmutatót is kapunk: a szerzőpáros Patricia Devine stratégiáit idézi. Devine kifejlesztette az úgynevezett szokásokat megszüntető beavatkozások technikáit (*habit-breaking intervention techniques*), amelyekkel csökkenthetők az előítéletes viselkedések. Például: egy adott sztereotípiát cseréljük le nem sztereotipikus válaszra; képzeljünk el egy részletgazdag, pozitív ellen-sztereotipikus példát; növeljük a csoportközi kapcsolatok lehetőség-

gét.⁹ Más stratégia lehet, ha szokásformáló technikákat alkalmazunk: ezek tipikusan ha-akkor formulák. Például: ha meglátok egy színesbőrű férfit, akkor gondoljak arra, hogy ő kedves ember. Vagy: ha találkozok egy vezető beosztású nővel a munkahelyemen, akkor valóban kezeljem őt úgy, mint egy vezetőt. A viselkedésünk kritikus vizsgálatával megelőzhetők azok a cselekedetek, amelyekkel megsérthetjük a másikat. Clea F. Rees az előző szerzőpárhoz hasonlóan egyéni szinten próbálja megoldani a problémát: azt állítja, hogy az implicit előítéletek elleni hatékony küzdelem erős egyéni elkötelezettségeket követel, mert csak így tudjuk a többi emberrel méltányosan bánni. Rees olyan kutatásokra támaszkodik, amelyek azt mutatják, hogy ha ezek az erős elköteleződések automatizálva vannak, akkor azok hatással vannak a kognitív-érzelmi feldolgozásra, tudatos erőfeszítés vagy tudatosság nélkül. Az elköteleződések nemcsak mentesek sok olyan korlátozástól, amelyek visszafogják más önszabályozási stratégiák potenciális hatékonyságát, de fokozatosan megváltoztathatják az alapul szolgáló kognitív-érzelmi feldolgozási rendszert is, ezáltal gyengíthetik az implicit előítéleteket. Rees azzal érvel, hogy a méltányosságra vonatkozó egyedi kötelezettségvállalások fejlesztése és fenntartása nem pusztán egyéni kérdés, hanem olyan oktatást és közösséget igényel, amely aktívan ösztönözi az erkölcsi szokások kialakítását és fenntartását.

Robin Zheng is az egyéni felelősségvállalás mellett foglal állást: felelősek vagyunk a viselkedésünkért, amelyet az implicit előítéleteink okoztak, ha ezek tükrözik az értékítéleteinket. Michael Brownstein pedig kontextualista stratégiát alkalmaz: azt állítja, hogy az implicit előítéletek etikájának arra kellene összpontosítania, hogy az ágensek milyen módon tudnak helyes viszonyt ápolni a viselkedésüket befolyásoló helyzetekkel. A létrejövő diskurzus az ágensen belül zajló – akár ellentétes – attitűdök, mentális állapotok kapcsolatára fókuszál, ez pedig Brownstein szerint elősegíti a hatékonyabb előítélet-csökkentő beavatkozások megtervezését.

A könyv utolsó fejezete kicsit kilóg az eddigi írások közül, de társadalmilag nagyon is releváns témát dolgoznak fel: Katya Hosking and Roseanne Russell azt próbálja bebizonyítani, hogy a brit diszkriminációellenes törvények miért nem képesek ténylegesen szankcionálni a hátrányos megkülönböztetést. A

⁹ Patricia Devine – Patrick Forscher – Anthony Austin – William Cox: „Long-term reduction in implicit race bias: A prejudice habit-breaking intervention”, *Journal of Experimental Social Psychology* 2012, Vol. 48. No. 6, 1267-1278.

korábbi, olykor meglehetősen absztrakt tanulmányokkal szemben a szerzőpáros egy gyakorlati problémát választott.

Olykor kicsit értetlenül ingattam a fejem egy-két tanulmány elolvasása közben, mert olybá tűnik, mintha a sztereotípiák – ahonnan talán ez az egész diskurzus elindult – elvesztette volna eredeti jelentését, amivel még Walter Lippmann ruházta fel 1922-ben.¹⁰ Lippmann ezzel a fogalommal írta le azokat egyszerűsített „kis képeket”, amelyek a fejünkben élnek az emberek különböző típusairól. Segíti az általánosítást, a világban való eligazodást; és nincs automatikusan negatív konnotációja. Ezzel szemben – vegyük csak a sztereotípiák fenyegetettségét – ma már valami ördögtől való dolognak tartjuk, és szinte ösztönösen rossz tulajdonságokra gondolunk. Nem állítom, hogy az implicit előítéletek jobbá teszik a világot, de főleg a morális felelősség kapcsán érdemesebb lenne a „hátrébb az agarakkal” pozíciót felvenni, mert feltehetően attól sem lesz jobb, ha szinte ész nélkül mindenkit felelősségre vonunk.

Mindkét kötet tanulmányait végigbogarászva tartom magam ahhoz a gondolathoz, hogy valamennyien – a kötet szerzői is – idealisták vagyunk. Főleg a második kötetben, a szerzők szinte kivétel nélkül mind a morális felelősség képzeletbeli bitófájára küldenek bennünket az implicit előítéleteinkért. Mellettük szóljon, változatos nézőpontokat sorakoztatott fel Brownstein és Saul a szerkesztés során, azonban megfélemedkeztek két rendkívül fontos szemponttól: emberek vagyunk, és az élet ritkán fekete-fehér. Mielőtt a képzeletbeli kötelet a nyakunkba akasztanák, érdemes lenne elgondolkodni, hogy valóban ennyire sok időt töltünk azon a bizonyos „sötét oldalon”? Vitathatatlan, hogy az implicit előítéleteknek negatív következményei vannak a hétköznapijainkban: de valóban ennyire súlyos lenne a helyzet, hogy szinte már erőszakosan, így vagy úgy, de az emberek többségét morálisan felelőssé kell tennünk értük, vagy azért a viselkedésért, amit okoztak? A választ a kedves olvasóra bízom.

¹⁰ Walter Lippmann: *Public Opinion*. New York, NY Free Press, 1922

Békefi Dorottya:
„*Senki nem lehet fény önmaga számára*”
Losoncz Márk *Vakító gépezetek* című könyvéről¹

Losoncz Márk olyan témákhoz és szerzőkhöz nyúl, amelyek számos nemzetközi, baloldali közönséget célzó könyvkiadónál kiemelt fontosságú szerepet töltenek be, magyar nyelven mégis viszonylag ritkán találkozhatunk velük. Hiánypótló jelentőségű esszégyűjteményét azonban akár a baloldal újradefiniálására tett kísérletként is tekinthetjük, amelynek központi kérdése: „Hogyan láthatnánk végre jól?”

Losoncz szerint „a »baloldal egy országban« képtelenség, önellentmondás.”² Könyve első, *A felirat és az eljövendő egyetemes* című írásában részletesen bemutatja azt az eljövendő identitást, amely túllép az igenlés és tagadás kettősségén. Ez az identitás olyan „megismételhetetlen szingularitások mentén alakíthatja ki magát, amelyek mindig többek pusztá egyediségnél, sőt, az Egyetemessel való kereszteződés lehetőségei” (7) – hacsak a belső Ellehetetlenítő nem akadályozza meg mindebben. Programját a művészet lehetőségeként mutatja be – amely Badiou négy igazságfolyamatának egyike is –, és különböző műalkotások példáján keresztül elemzi kibontakozását, illetve kudarcait.

Az újvidéki zsinagóga feliratának kapcsán számos nehézségre felhívja a figyelmet. Bár annak üzenete mindenkihez szól, a bábeli viszonyok közepette kizárólag a hívó nép értheti meg. Az Íráson keresztül a Harmadikra hivatkozik, akinek létezése mások számára kérdéses vagy irreleváns is lehet, a hívó és a hívott közé pedig a jövő súlyát is hagyja beékelődni. A felirat hegeli olvasatának lehetséges konklúziója, hogy közvetítésre alkalmatlan eszközként a zsidókat a kizárás szüntelen gyakorlására kárhoztatja. Losoncz szerint azonban az Egyete-

¹ Losoncz Márk: *Vakító gépezetek*. Újvidék, Forum Könyvkiadó Intézet, 2013.

² Losoncz Márk: „*Dunának, Oltnak...*”: *A baloldaltól, amely nem lehet csak a tiétek – WTF baloldal*. Interneten: http://kettosmerce.blog.hu/2015/10/02/_dunanak_olt_nak_a_baloldaltol_amely_nem_lehet_csak_a_tietek_wtf_baloldal Letöltve: 2016. 12. 07.

mes háza valójában „sokkal inkább egy identitáson túli tér”, „amely ambivalens módon viszonyul minden néphez és minden önazonossághoz” (47).

A kisebbségek forradalmának alapgondolata, hogy az állam éppen a különbségekre támaszkodva teheri a követeléseket egyéni problémává, így lesz „a gettó a kormányzási mentalitás szerves része” (158). Losonczi ezért Deleuze-zel egyetértésben vallja: „a kisebbségek számára a kapitalizmus szétverése a kérdés” (181). Ehhez azonban elengedhetetlen a reakciós gondolkodáson való túllépés, a rendszeren belüli szökésvonalak megtalálása. Nem a munkásosztály hatalmáért, hanem az osztályok felszámolásáért kell küzdeni. Nem a munka felszabadításáért, hanem a munka alóli felszabadításért. Hiszen a „méltatlan lét elutasítása és az eljövendő afirmációja szorosan összekapcsolódnak” (180).

A lájkoló és kritikája Mark Fisher kapitalista realizmusára emlékeztető módon azonban egy olyan világot tár elénk, amelyben képtelenségnek tűnik kibújni a mindent az uralma alatt tartó rendszer gépezetének hatalma alól. Mindennapjainkat és viszonyainkat észrevétlenül mérgezi az értékelés kényszere, miközben a „lájkolás kiragad, kiemel valamit, bizonyos értelemben elhatárol” (142). A megosztott és értékelt dolgok latens cserefolyamatot előidézve erősítik a versengést az osztálytudat nélküli cybertariátus gazdasági értékkepítő tevékenységet végző ingyenmunkásai között. A probléma feloldását mégsem a kivonulásban kell keresnünk. Az csak az eszképzizmus másik oldala.

„A ma sivárságát talán a múlttal is meg kell szégyeníteni, de az igazi cél: rámutatni a jelenben csíráként megbújó heterogén jövőre” (182). A munkátlan-ságot méltató írásában Losonczi Agamben nyomdokain haladva tárja elénk a funkcióin túllépő, megdicsőült test képét, amely egy új, radikális használat lehetőségét kínálja számunkra. Ádám büntetése, a munka, a történelem során számos alkalommal volt a megvetés tárgya, de még az azt rehabilitálni igyekvő keresztény egalitarizmus sem tette dicsőítés tárgyává. Az ünnepnap megszentelése sem a további munkára való felkészülést, hanem a teremtsébe beíródott megváltásról való megemlékezést hivatott szolgálni.

Heidegger szerint a munka egyenesen a lét elárulása, és hasonlóan vélekednek a szituacionisták is: az élet „maga is áruvá lett, önmagáról mond le a bér-munka nekropoliszában” (191). Figyelembe véve, hogy a munka kizárólag a kapitalizmus viszonyai között vált a gazdasági-társadalmi élet legfőbb szervezőjévé, meglepőnek tűnhet, ahogy aktuális státusza összecsenghet akár Lenin, akár a humanista-romantikus kritikusok elképzeléseivel.

A célracionalitást kritizálva Agamben a munkátlanságot a képességek bőségének kinyilvánításaként mutatja be, amely a közös gazdagság megőrzésére irányul, így nem lehet privát jellegű. Ez a használat kommunizmusa, amely a cél nélküli célszerűséget hirdeti, és esélyt ad az olyan, kapitalista logikát meghaladó tevékenységek gyakorlásának, mint a játék vagy az írás.

Am a kérdést, hogy hogyan lássunk jól, még mindig nem válaszoltuk meg. A címadó írás azonban erre is kísérletet tesz, a látáskritikát, valamint a látszat elemzését állítva a rendszerbírálat központjába.

Elsőként az intenzitás irányából közelít, megmutatva, hogyan köthető a vakítás Jean-Luc Marion túltelített fenomenjéhez, az adódásnak a lehetőségeket meghaladó gazdagságához. Megmagyarázza, miért nem lehet a vakítás a látás privatív másikja, és hogyan lehetnek a nem-látásnak fokozatai. Kitér a vakság és a praxis viszonyára is, és a látás mint „közömbös érzék” hatalomhoz fűződő viszonyát vizsgálva jut el a vágy és a látás szerkezetének közös vonásaihoz. A látáshoz való görcsös ragaszkodást az önmagát akaró vágyhoz hasonlítja, amely tárgyasít, kisajátít és elhatárol.

A vakság azonban utalhat gépiesen ismétlődő jellegű, automatikus működésre is. És ahhoz, hogy megérthessük Marx vakításmetaforájának a kapitalizmus megjelenésére vonatkozó minden jelentésrétegét, sem ezt, sem a többi megközelítést nem hagyhatjuk figyelmen kívül.

A különböző vakító formák megjelenésének egymásra épülését és összefüggéseit feltáró elemzés a „vakító áru” felől kezdődik, amely a kapitalizmus történetét a megjelenítés kényszerével a dolgok és társadalmi viszonyok fenomenalizációjának históriájává változtatta. Csinálás és látás immár elválaszthatatlanul összekapcsolódnak, a munkában pedig az élet is kiárulsítja magát.

A metafizikai Dologként funkcionáló, fetisizált áru legfontosabb vágykeltő tulajdonsága a ragyogása. Az árupiacot pedig senki nem látja át teljes mivoltában, ahogy az áruk Másikja, a háttérben mozgó, immár önmagát értékesítő pénztömeg jelentős része is láthatatlan. „A nem-megjelenés, az afenomenalitás az alapvető társadalmi formák éjszakai oldala, s enélkül nem létezhetnének” (94). Eközben az arany éppen hiperfenomenalitásával vakít el bennünket, a természetesség illúzióját kelve tükrözi vissza minden áru fényét. Mást már nem is látva hagyjuk, hogy a pénzfétishez kapcsolt, hatalomként megmutatkozó Dologok rendezzék viszonyainkat a „kölcsonös idegenség társadalmában”.

A bér munkás illuzórikus szabadságát a Szerződés szavatolja, a csere igazságosságának érzetéért pedig a fizetés felel. Az áruként való elfogyasztásunkkal termelt többletet, amely a tőke önértékesíthetőségét biztosítja, azonban senki nem fizeti ki nekünk. A rendszer funkcióinak pusztá hordozóivá válva az egyenlőtlenséget is elfogadjuk, ha mindez látszólag egy személytelen, a csereérték által hajtott vak gépezet működésének következménye. A kapitalizmus önmagát rejt el, Marx – és vele együtt Losonc is – pedig azt követeli tőlünk, hogy vegyük észre a fétisek ragyogásából fakadó nem-látást a túlburjánzó képek világában.

Alain Badiou az Amerikai Egyesült Államok legutóbbi elnökválasztási eredményeire reflektáló beszédében³ mintha éppen azt összegezte volna nekünk, miként vezet a nem-látás az alternatívánélküliségbe való tömeges belenyugváshoz. Szerinte azonban igenis lehetne másik választásunk, Losonc mondanivalója mögött pedig hasonló optimizmus rejlik. A kihívás szerinte, hogy „a vakítás által előidézett nehézségek nem oldhatók fel aufklärista alapon” (125), avagy a kritika praxis nélkül csak filozofálgatás marad. Ráadásul senki nem írhatja egyedül az eljövendő világ történetét – „a vakság elleni harc alanya [...] csakis a látásért való küzdelem közössége lehet” (127).

In Praise of Love című könyvében Badiou a szeretetet nevezi meg a kommunizmus minimális formájaként,⁴ Srećko Horvat pedig a szentháromsághoz hasonlítja ezt az egységet,⁵ amelyben a Harmadik a közös ügy – vagy az ő megfogalmazásában a Forradalom –, a szeretet pedig a szabadság záloga. Ebbe az irányba kell tehát lépéseket tennünk, és itt kezdődhet a jól látás is: azzal, ami összeköt, nem pedig azzal, ami elválaszt bennünket.

³ Alain Badiou: *Reflections on the Recent Election*. Interneten: <http://www.verso-books.com/blogs/2940-alain-badiou-reflections-on-the-recent-election> Letöltve: 2016. 12. 07.

⁴ Alain Badiou – Nicolas Truong: *In Praise of Love*. Tr. by Peter Bush, London, Tail, 2012, 90.

⁵ Srećko Horvat: *The Radicality of Love*. Cambridge, UK, Polity Press, 2016, 100.

Szerzőink

Kállay Géza (1959-2017), az ELTE Angol-Amerikanisztika Intézetének egyetemi tanára. Irodalomtörténész, nyelvfilozófus, nyelvész, Shakespeare-kutató, író.

Marosán Bence Péter, adjunktus, Budapesti Gazdasági Egyetem, Külkereskedelmi Kar, Közgazdasági Intézeti Tanszék; óraadó, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Keresztény Filozófiai Intézet. Fontosabb kutatási területek: fenomenológia, hermeneutika, Edmund Husserl, Karl Marx, öko-etika. Megjelentett könyve: *Kontextus és fenomén I. Igazság, evidencia és tapasztalat Edmund Husserl munkásságában* (L'Harmattan 2017).

Moldvay Tamás, főiskolai docens, GDF Gazdaság- és Társadalomtudományi Intézet. Fontosabb kutatási terület: új- és jelenkori filozófiatörténet, tudománytörténet.

Szabó Ferenc, doktorandusz az SZTE Filozófia Doktori Iskolájában. Fő kutatási területe a modern társadalomfilozófia és az amerikai transzcendentalizmus, különösképpen Henry David Thoreau filozófiája.

Szabó Gábor, tudományos főmunkatárs, MTA BTK Filozófiai Intézet. Kutatási területe: tudományfilozófia, a fizika filozófiai problémái. Legutóbb megjelent könyve: *Quantum Theory and Local Causality* (Springer, 2018, társszerző: Vecsernyés Péter).

Tóth Olivér István, a budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetem és a klaggenfurti Alpen-Adria Egyetem doktorandusz hallgatója, érdeklődési területe Spinoza és Hegel elmefilozófiája.

Tuboly Ádám Tamás, fiatal kutató, MTA BTK Filozófiai Intézet. Kutatási területei: az analitikus filozófia története, modális logika, a modalitás filozófiája. Művei: *Egység és tolerancia: A logikai empirizmus tudományos világfelfogása* (MTA BTK Filozófiai Intézet, 2018); *Advocatus diaboli: Quine és a modális logika* (L'Harmattan, megjelenés előtt), *Neurath Reconsidered: New Sources and*

Perspectives (szerkesztőtárs: Jordi Cat), Boston Studies in the Philosophy and History of Science. Springer, megjelenés előtt.

Véber Virág, az ELTE-BTK Filozófiatudományi Doktori Iskolájának doktorandusza az Analitikus filozófia programban. Kutatási területe az analitikus etika, azon belül a morális felelősség témaköre. E-mail: veber.virag@gmail.com

Szerzőink figyelmébe

A *Különbség* filozófiai folyóirat kizárólag eredeti kéziratokat közöl, és azokat egységes megjelenési formában adja ki. Minden beküldött tanulmányt előzetes bírálóknak vetünk alá, amelynek során a bíráló megítéli, hogy változtatás nélkül, változtatásokkal, vagy semmilyen formában nem publikálható a szöveg. A tanulmányok szerkesztése online publikációs rendszerünkön keresztül történik. A kéziratokat a **www.kulonbsegefolyoirat.hu** weboldalon található szerkesztési felületre kérjük feltölteni. Ehhez előzetes regisztráció szükséges.

A tanulmányokat Times New Roman betűtípussal, 12-es betűméretben, másfeles sortávolsággal, „doc” vagy „docx” formátumban, csupán a legszükségesebb formázásokat (például kiemelés, kurziválás) tartalmazva várjuk. A főszövegben előforduló műcímek kurzívan, az idegen kifejezések kurzívan és zárójelben, a négy sornál hosszabb idézetek a törzsszövegtől egy-egy sorral elválasztva, behúzva szerepeljenek.

Hivatkozás tekintetében folyóiratunk a tanulmány témájának megfelelően két különböző hivatkozási formát használ, amelyek közül a szerző saját belátása szerint szabadon választhat. A választás után a formai kereteket kérjük következetesen betartani.

Klasszikus hivatkozási rendszer

Tanulmányok esetén a hivatkozott szakirodalmat lehetőség szerint lábjegyzetben kérjük feltüntetni a következő módon: Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Budapest, Akadémiai Könyvkiadó, 1973. Első előforduláskor kérjük a teljes információt (szerző, mű címe, fordító, megjelenés helye, kiadó, megjelenés ideje, oldalszám) feltüntetni. A későbbiek során alkalmazhatjuk az I.m. megjelölést is. Az idegen nyelvből fordított szövegek esetén kérjük a fordító nevét is feltüntetni.

Amennyiben a szerző irodalomjegyzéket fűz a tanulmányhoz, azt a következő formában kérjük összeállítani:

Önálló kötet:

Szerző(k): *Cím*. Kötet sorszáma. Megjelenés helye, kiadó, megjelenés éve, oldalszám.

Tanulmánykötet:

A tanulmány szerzője: A tanulmány címe. In: A tanulmánykötet szerzője: *A tanulmánykötet címe*. Megjelenés helye, kiadó, megjelenés éve. A tanulmány oldalszáma.

A tanulmány szerzője: A tanulmány címe. In: A tanulmánykötet szerkesztőjének neve (szerk.): *A tanulmánykötet címe. Alcíme*. Megjelenés helye, kiadó, megjelenés éve. A tanulmány oldalszáma.

Folyóirat:

A tanulmány szerzője: A tanulmány címe. *A folyóirat neve*. Évszám, Évfolyam, szám, oldalszám.

Internet:

A tanulmány szerzője: *A tanulmány címe*. Interneten: www.xyz.com. Letöltve: időpont.

Évszámkiemelő hivatkozási rendszer

Tanulmányok esetén a hivatkozott szakirodalmat lehetőség szerint a szövegbe illesztve kérjük feltüntetni a következő módon: (Marion 2002a, 12.). Használhatók a széles körben elterjedt rövidítések (KSA, AT), és klasszikus szövegek esetén a bevett utalási eljárások (Platón *Phaidrosz* 142a-d).

Az irodalomjegyzéket a következő formában kérjük összeállítani:

Önálló kötet esetén:

Marion, J.-L. 2002. *Cím*. Város, Kiadó.

Tanulmány esetén:

Marion, J.-L. 2002. Tanulmány címe. *Folyóirat/Tanulmánykötet címe*. Év-folyam, szám./Város, Kiadó, oldalszám.

Általános szerkesztési elvek:

A könyv, illetve a folyóirat címét kurzívvval szedjük. A lábjegyzeten belül minden értelemegységet ponttal különítünk el egymástól, kivéve a megjelenés helyét, a kiadót, és az évszámot, amelyek között vesszőt használunk. A pont utáni szövegrészt nagybetűvel kezdjük, az In után kettőspontot használunk. A szerk. illetve eds. rövidítéseket zárójelbe tesszük. Az oldalszám után a lábjegyzetet ponttal zárjuk.

Bemutakozás:

Minden szerzőnket kérjük, hogy tanulmánya, recenziója mellé küldjön egy 4-5 soros bemutatkozó szöveget, amely tartalmazza szakmai pályafutásának legfontosabb állomásait (külföldi tanulmányok, munkahely, tudományos státusz, fő kutatási, érdeklődési terület, fontosabb publikációk, szakmai egyesületekben való tagság stb.).